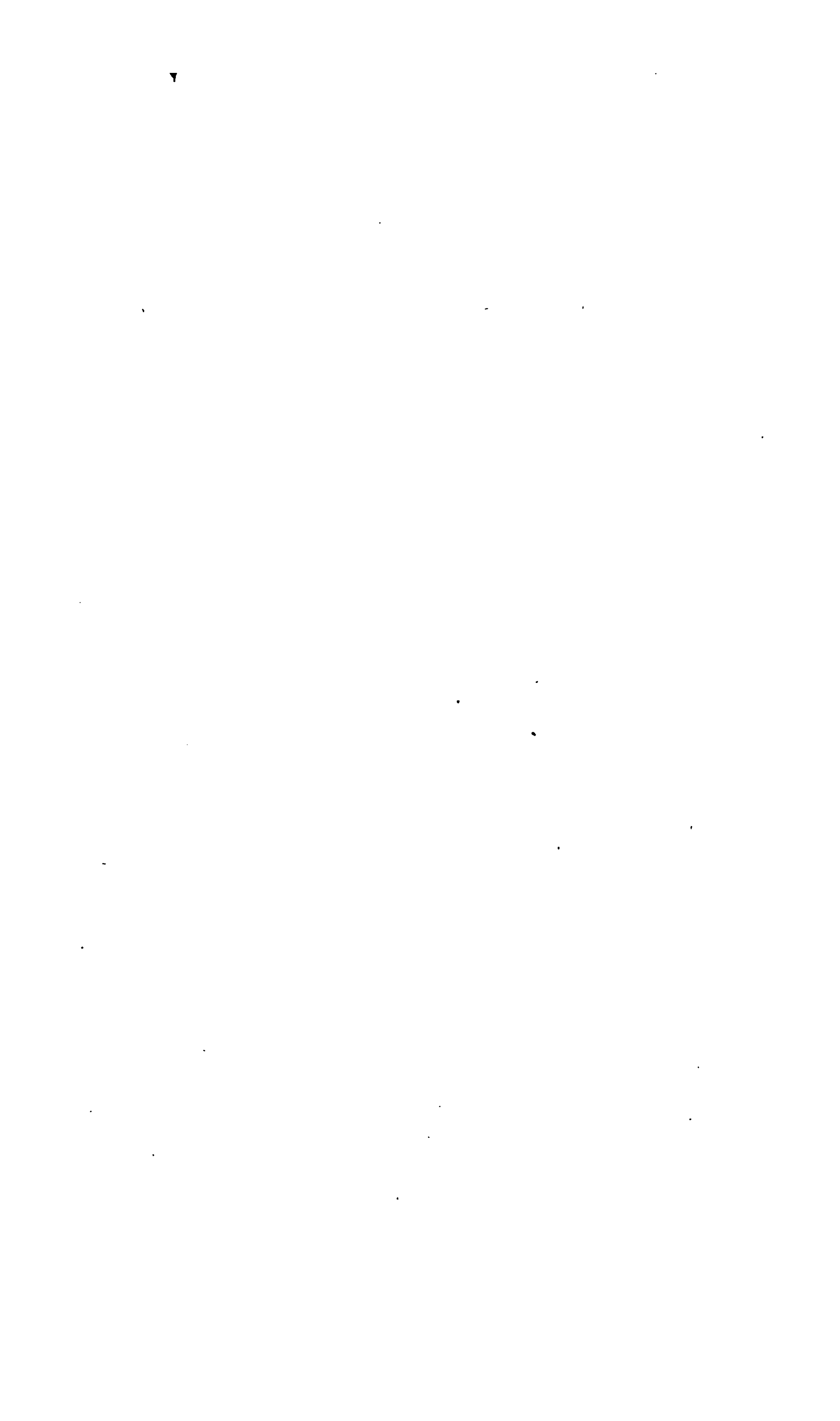
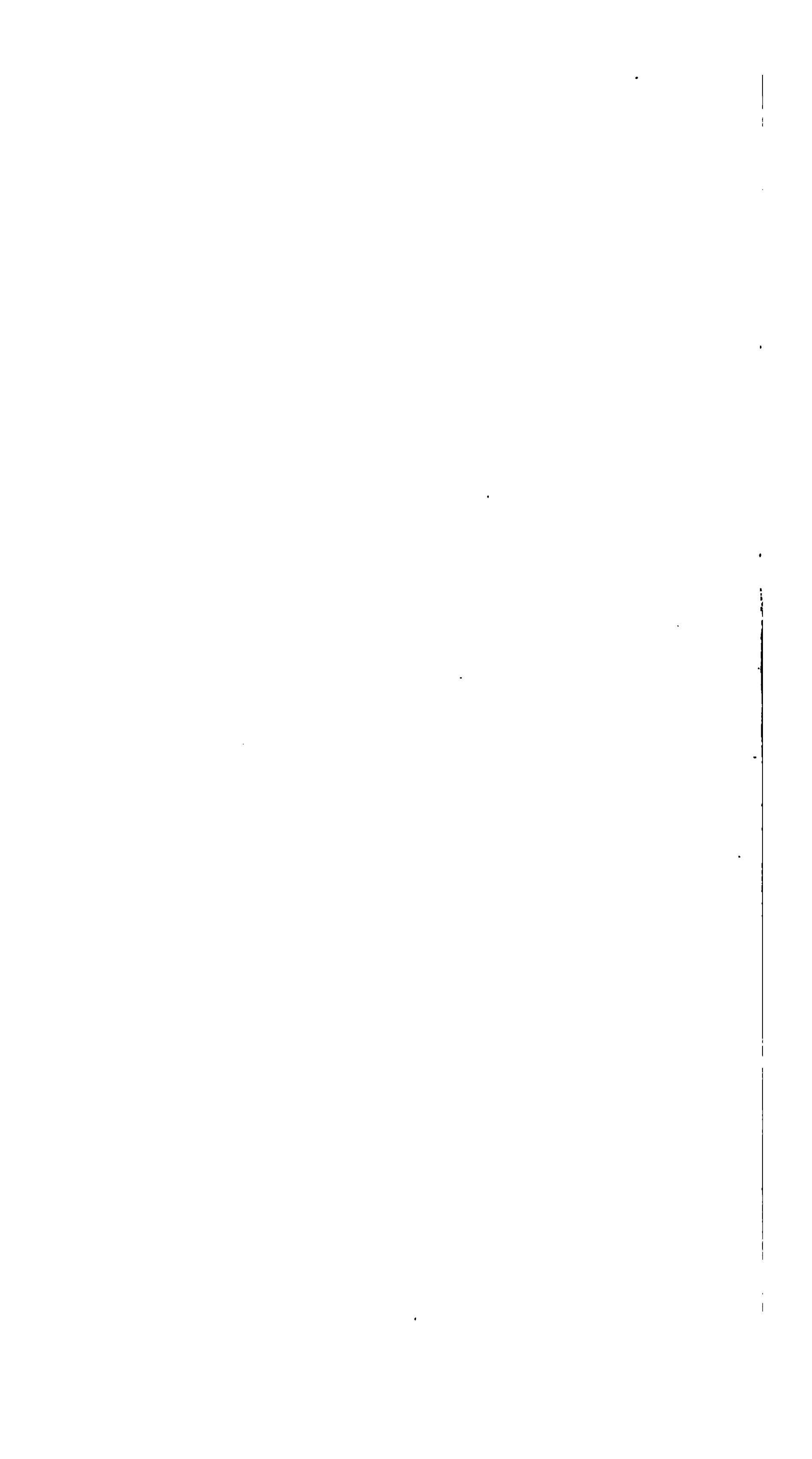



EX LIBRIS
HERMANN GEORG FIEDLER.
MEHR LICHT.









Die
Thatsachen des Bewußtseyns.

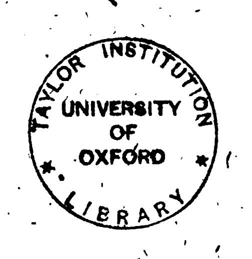
Vorlesungen,

gehalten an der Universität zu Berlin im Winterhalbjahre 1810—11

von

Johann Gottlieb Fichte.

Stuttgard und Tübingen
in der Cottaischen Buchhandlung.
1817.


TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
OF
OXFORD
LIBRARY

Diese Vorlesungen sind vom Verfasser im Winterhalbjahre 1810—11 an der Berliner Universität als Vorbereitungskollegium für seine Vorträge über die Wissenschaftslehre gehalten worden, und stehen mit diesen im unmittelbaren Zusammenhange: ihnen voraus gingen einige Vorlesungen: über Philosophie überhaupt, und auf sie folgte der Vortrag der Wissenschaftslehre. Dieß diene zur Verständigung einiger Stellen des Anfangs und Endes dieses Werks! — Die Darstellung und die Form, in der diese Vorlesungen dem Publikum übergeben werden, rührt vom Verfasser her, der sie selbst schon bei seinem Leben für den Druck bestimmt hatte; und so wären sie schon, wenn nicht ganz zufällige Umstände es verzögert hätten, im Jahre 1811 erschienen.

Das Wesen aller Wissenschaft besteht darin, daß von irgend einem sinnlich wahrgenommenen, durch Denken, zum übersinnlichen Grunde desselben aufgestiegen werde. Eben also verhält es sich mit der Philosophie. Sie geht aus von der Wahrnehmung des Wissens durch den innern Sinn, und steigt auf zu dem Grunde desselben. In diesen Vorlesungen haben wir es mit dem ersten Stücke dieser Wissenschaft, mit dem Phänomene zu thun: dieses wollen wir systematisch beobachten, und mir insbesondre liegt es ob, diese Ihre Beobachtung zu leiten:

Wir beobachten das Wissen, heißt freilich auch, wir stellen dasselbe nicht in seinem unmittelbaren lebendigen Seyn, sondern nur in dem Bilde dieses Seyns hin. In der Entwerfung dieses Bildes eben habe ich Sie zu leiten, habe mit Ihnen das Zweckmäßige zu sondern, und auf das Merkwürdige Ihnen hinzudeuten. Sehr oft wird es auch noch einer besondern künstlichen Vorkehrung bedürfen, damit das Bewußtseyn grade auf diejenige Frage uns antworte, die wir ihm vorle=

gen: und so wird denn die bloße natürliche Beobachtung sich verwandeln in ein künstlich anzustellendes Experiment.

Die allgemeinen und größeren Theile, in welche diese unsre Beobachtung zerfallen dürfte, lassen sich nicht gleich im Anfange übersehen, sondern müssen sich erst bei fortgesezter Forschung ergeben. Bis dahin ist es hinlänglich, unsre Rede sich zu denken, als eingetheilt in Kapitel, und zwar zuvörderst ein erstes: von den Thatsachen des Bewußtseyns in der Wahrnehmung äußerer Gegenstände. Aeußerer Gegenstände; dieser Ausdruck wird hier ganz so gebraucht, wie der allgemeine Menschenverstand ihn nimmt, Gegenstände, welche als außer uns im Raume befindlich wahrgenommen werden.

Es ist die Aufgabe, das uns allen wohlbekannte Faktum dieser Wahrnehmung im Allgemeinen nach seinen Bestandtheilen zu zergliedern.

Ich behaupte, und fordere Sie auf, hierbei in Ihr eigenes Bewußtseyn hinein zu sehen, und zu erforschen, ob Sie es nicht auch also finden — Ich behaupte, es findet in demselben sich Folgendes:

1) Eine Affection des äußern Sinnes, welche durch folgende Merkmale ausgesprochen wird: roth, helltönend, bitter, kalt, u. s. w.

Die Möglichkeit einer solchen Affection sezt in dem Anschauenden einen äußern Sinn voraus: so ist es z. B. unmöglich, daß einer, der kein Gesicht hat (wie der Blinde), durch Farben afficirt werde: diese Affection

selbst aber ist eine Beschränkung des Sinnes überhaupt auf diese bestimmte Weise, des Empfangens durch den Sinn. Ich nehme diese Blume als roth wahr, heißt nichts anderes, als: mein Sehen überhaupt, und insbesondere mein Sehen der Farbe, ist beschränkt auf dieses bestimmte Farbesehen, welches die Sprache durch den Ausdruck roth bezeichnet.

2) Ausdehnung im Raume.

Durch diese beiden Stücke, das Empfindbare und die Ausdehnung, ist das Wesen des äußerlichen Gegenstandes vollständig erschöpft, welches anzuerkennen, ich Sie hierdurch auffordere.

a. Ich behaupte, die Ausdehnung ist durchaus keine Empfindung, sondern himmelweit von ihr unterschieden. Um dies einzusehen, bitte ich Sie folgende Betrachtung mit mir anzustellen. Roth z. B. ist ja eine durchaus einfache Empfindung, und dieselbe aus dem Gemüthe gleichsam abzusetzen, dazu ist auch ein mathematischer Punkt hinlänglich.

Was aber ists, das Sie nöthigt und berechtigt, dieses einfache und sich gleich bleibende über eine große Fläche zu verbreiten, die grade so groß ist, und nicht größer, und auf welcher vielleicht die rothe Farbe scharf durch eine anstoßende Gränze anderer Farbe abgeschnitten wird?

b. Was also ist die Ausdehnung, da sie offenbar keine Empfindung ist? Es muß doch nicht gar leicht seyn diese Frage zu beantworten, da sie, bis fast auf unser Zeitalter, auf die verschiedenartigsten Weisen un-

richtig beantwortet worden, und hauptsächlich ihre richtige Beantwortung (durch Kant) der philosophischen Forschung auf den rechten Weg geholfen.

Um die richtige Beantwortung derselben in sich selbst zu finden, stellen Sie mit mir folgendes künstliche Experiment an: (hier ist die erste Stelle, wo wir eines solchen bedürfen.) Ich frage Sie, ist denn nun der von Ihnen wahrgenommene Körper theilbar ins unendliche, oder würde eine solche versuchte immerfort gehende Theilung irgendwo eine Gränze finden, wo sie nicht mehr fortgesetzt werden könnte? Ich sehe voraus, daß Sie nicht anders antworten können, denn also: der Körper sey allerdings theilbar ins unendliche. (So antwortet allenthalben der sich selbst überlassene gesunde Menschenverstand, und wenn irgend ein Philosoph anders antwortet, so geschieht dies nicht durch den natürlichen und sich überlassen gebliebenen Verstand, sondern, weil er durch schon vorausgegangene falsche Voraussetzungen, und verknüpfte Lügen zu einer solchen Antwort gezwungen wird.) Ich frage weiter: Steht denn nun doch dieses unendlich theilbare bestimmt und vollendet, und sogar wiederum innerhalb einer andern Unendlichkeit in seine Gränzen eingeschlossen da? Sie können nicht anders antworten, denn ja. Also Sie schauen an, und behaupten an der Ausdehnung eine vollendete und bestimmte Unendlichkeit. (Sie verbinden in ihr Unendlichkeit und Totalität, zu einer verschmolzenen und konkreten Einheit.)

Machen Sie sich diesen höchst bedeutenden Begriff noch an einem andern ganz dasselbe sagenden, und den Punkt, auf den es hier ankommt, nur noch mehr heraushebenden Beispiele klar. Sie ziehen eine Linie von A bis B. Ich frage: ist diese Linie nicht theilbar ins unendliche? Ist drum nicht von A bis B ein unendlicher Weg wirklich vollendet worden? Ja. Ist nicht von jedem möglichen Punkte, den Sie in der Linie AB annehmen, bis zu jedem andern möglichen Punkte dieselbe Unendlichkeit, so daß Sie durchaus von keinem Punkte zu dem andern kommen können, ohne die Unendlichkeit in der That zu vollenden? Sie sehen drum in ihr das, was dem Begriffe als schlechthin unmöglich und widersprechend erscheint, in der Anschauung des Raumes wirklich vollzogen.

c. Ich frage weiter, wie und wo ist denn nun die unendliche Theilbarkeit des Körpers, haben Sie denn wirklich ins unendliche getheilt, und durch den gelungenen Versuch die unendliche Theilbarkeit erfahren? Nimmermehr: Sie behaupten nur, Sie könnten ihn ins unendliche theilen, und Ihr Urtheil spricht zu allernächst nicht von dem Körper etwas aus, sondern es spricht von ihrem eigenen Vermögen etwas aus, und zwar hat sich auch dieser Ausspruch keineswegs durch eine gemachte Erfahrung bestätiget, sondern er gründet sich, wenn er wahr ist, auf die unmittelbare von sich selbst zeugende Selbstanschauung des Vermögens in seinem innern Wesen, als eines Unendlichen.

Dieses unendliche Vermögen ist nun wirklich angeschaut, es ist als ein bestimmtes in dem Blicke befaßt, und mit demselben umfaßt, und vor ihn hingestellt, und daher die Vollendung und Totalität dieser Unendlichkeit.

Kurz, und mit einem Schlage: soll das Vermögen angeschaut werden, wie es ist, so muß es angeschaut werden als unendlich, denn es ist unendlich. Soll es angeschaut werden, so muß es fixirt und zusammengefaßt werden, denn es ist das Wesen der Anschauung, daß sie fixire. Und so muß denn die Selbstanschauung des Vermögens nothwendig werden eine Zusammenfassung der Unendlichkeit.

Demnach als leztes Resultat unsrer jezt angestellten Untersuchung: die Ausdehnung im Raume ist nichts anderes, denn die Sichanschauung des Anschauenden in seinem Vermögen der Unendlichkeit.

3. Fassen wir jetzo zusammen, was durch die unternommene Zergliederung über die äußere Wahrnehmung uns bekannt worden. Es lag in ihr erstens eine Affection des äußeren Sinnes. Da dieser äußere Sinn durchaus den Anschauungen selbst angehört, und an und in ihnen beschränkt wird, so kann das Anschauende nur an und in sich selbst eine solche Beschränkung wahrnehmen. In Beziehung auf diesen Theil sonach ist die äußere Wahrnehmung eine Selbstanschauung einer bestimmten Beschränkung des äußern Sinnes. Es lag in ihr zweitens die Ausdehnung, welche als eine Selbstanschauung des Anschauenden sich klar gezeigt hat. Also geht die äußere

Wahrnehmung, so viel wir dieselbe bis jezt haben kennen lernen, aus dem Umkreise des Anschauenden ganz und gar nicht heraus. Und es begreift sich aus der bisherigen Zergliederung zwar sehr wohl, wie im Zustande der äußeren Wahrnehmung das Anschauende werde sagen können, ich fühle mich so und so beschränkt, indem ich zugleich in derselben ungetheilten Anschauung fasse mein unendliches Vermögen. Durchaus aber begreift sich nicht, wie das Anschauende aus dieser bloßen Wahrnehmung herausgehen, und sagen könne: es giebt außer mir, und durchaus unabhängig von mir, ein Etwas, das im Raume ausgedehnt so und so beschaffen ist. Es ist nun klar, daß unsere Zergliederung der äußeren Wahrnehmung noch nicht geschlossen ist, und eines ihrer wesentlichsten Bestandtheile noch ermangelt.

Unmittelbare Thatsache hierbei ist das eben, daß herausgegangen werde aus der Anschauung, ein Herausgehen aber aus der unmittelbaren Anschauung haben wir schon früher Denken genannt. (Welches eine bloße Wortbezeichnung ist, damit wir hinführo kürzer, und ohne jedesmalige Beschreibung hinzuzusetzen, uns ausdrücken können.) Wir drücken daher das obige Faktum so aus: es wird in unmittelbarer Vereinigung mit dem, was in aller äußern Wahrnehmung wir als Anschauen erkannt haben, auch noch gedacht: und durch dieses Denken eben, und durch die unabtrennliche Vereinigung dieses Denkens mit der Anschauung zu einem innig verschmolzenen Lebensmomente des An-

schauenden wird das, was eigentlich in ihm wäre, zu einem Etwas außer ihm, zu einem Objecte.

Anmerkungen.

1) Dieser Satz, daß das Object (denn es ist überall nur eins, und das behauptete Daseyn außer uns und unabhängig von uns, das den eigentlichen Charakter eines Objects ausmacht, kommt allen auf dieselbe Weise zu) nicht etwa empfunden, auch nicht angeschaut, sondern durchaus nur gedacht werde, ist eben so wichtig, als er unerkannt ist. Wir haben zu der Einsicht desselben auf dem sehr leichten Wege geleitet, daß wir anschaulich machen, die Empfindung sowohl, als die Ausdehnung im Raume sey lediglich Sache des Selbstbewußtseyns. Wenn daher aus diesem Selbstbewußtseyn herausgegangen, und die Gränze desselben durch ein neues Wissen überschritten werde, so sey dies durchaus ein anderes, werth mit einer andern Benennung bezeichnet zu werden, wozu wir die des Denkens vorschlagen. Denken heißt uns nemlich, herausgehen aus der bloßen Selbstanschauung, und was wir dem Zuhörer eigentlich anmuthen, ist, daß er diesen Unterschied begreife. Daß es nun aber ein solches Herausgehen schon in der äußern Wahrnehmung in der That gebe, ist uns unmittelbare Thatsache, indem wirklich und in der That statt der in uns wahrgenommenen Beschränkung des äußern Sinnes ꝛc. ein Etwas außer uns und unabhängig von uns existirendes angenommen wird: welche Thatsache nun jeder in seinem eignen Bewußtseyn finden mag.

2) Schon hier zeigt sich klar, daß das Bewußtseyn nicht ein bloßer todter und leidender Spiegel der äußern Gegenstände, sondern daß es ein in sich selbst lebendiges und kräftiges sey. Man denke sich noch einmal jene ruhende Wasserfläche, auf der die am Ufer stehenden Bäume und Pflanzen sich abspiegeln: man gebe auch dieser Wasserfläche das Vermögen, die auf ihr eingedrückten Bilder anzuschauen, und sich derselben bewußt zu werden, so wird dadurch wohl klar, wie sie zum Bewußtseyn eines Bildes und Schattens in ihr kommen werde: wie sie aber aus diesen Bildern jemals herauskommen, und zu den in ihnen abgebildeten wirklichen Bäumen und Pflanzen am Ufer hinüberschreiten könne, ist dadurch noch keineswegs erklärt. So mit unserm Bewußtseyn; wie die Affektion des äußern Sinnes, und die Anschauung des Vermögens in uns hineinkommen, gehört zur Begründung auf das Gebiet der eigentlichen Philosophie, und bleibt aus einer Beobachtung der Thatsachen billig hinweg. Kurz jene innere Selbstanschauung ist. Dadurch aber ist noch gar nicht erklärt, wie diese Selbstanschauung sich für eine Anschauung außerhalb des Umkreises des Anschauenden liegender an sich vorhandener Objecte ausgeben könne, und es bedarf, um dies als Thatsache aufzufassen, noch der Annahme eines innern aus sich selbst herausgehenden Lebens, durch Denken.

Zuvörderst, was nun eigentlich leistet dieses Denken in der äußern Wahrnehmung? durchaus nichts weiter, als daß es ihr die Form giebt, die Form des

objectiven Daseyns. Wir müssen daher im Objecte unterscheiden zwei Hauptbestandtheile, die aus sehr verschiedenen Quellen entspringen: die objective Form, entspringend aus dem Denken, und das, was dieses Object selbst seyn soll, entspringend aus der Sichanschauung des Anschauenden, und zwar die materiale Qualität aus der Bestimmung des äußern Sinnes, die Ausdehnung aus der Anschauung des eignen unendlichen Vermögens. Das erste die Form, das zweite der Stoff. Sodann ist über die Form des Denkens hier überhaupt zu bemerken, daß das Denken ein Setzen, und zwar ein Setzen einem andern gegenüber, ein Gegensatz ist: aller Gegensatz demnach unmittelbar und rein aus dem Denken entsteht, und durch dasselbe mitgebracht wird. So viel über das Denken im Allgemeinen, inwiefern dasselbe hier klar gemacht werden kann. Beantworten wir nun noch die Frage, von welcher besondern Art das hier vorkommende Denken sey.

Ich sage, es ist nicht ein Denken zufolge eines andern Denkens, so wie das in den vorbereitenden Vorlesungen angeführte Denken eines Grundes der Erscheinung: sondern es ist ein absolutes in und auf sich selbst beruhendes Denken. Ich will nicht grade sagen, es ist das ursprüngliche Denken, wiewohl es dasselbe auch, jedoch mit einer gewissen Hülle umgeben, seyn dürfte: aber ganz sicher ist es das erste Denken auf dem Gebiete der Thatsachen des Denkens: wie denn die äußere Wahrnehmung überhaupt, von der dieses Denken ein unabtrennlicher Theil ist, auch das

erste Bewußtseyn ist, dem durchaus kein anderes vorausgeht.

Man kann eben darum, nach dem gewöhnlichen Wortverstande vom Ich, da dasselbe das Individuum bedeutet, von welchem Sprachgebrauche wir hier, auf dem Gebiete der Thatsachen uns befindend, nicht abweichen, keinesweges sagen, das Ich denke in diesem Denken, indem späterhin sich zeigen wird, daß erst durch die Reflexion auf dieses Denken das Ich zu sich selbst komme: sondern man muß sagen, das Denken selbst als ein selbstständiges Leben denkt aus und durch sich selbst, dieses objectivirende Denken.

Und jezt fassen wir die ganze äußere Wahrnehmung, deren einzelne Theile wir jezt ersehen haben, zusammen. Sie ist überhaupt ein Bewußtseyn, das nicht gemacht wird durch irgend ein freies Princip, mit irgend einer Besonnenheit, und nach irgend einem Zweckbegriffe dieses freien Princips, sondern das sich selbst macht durch sich selbst: ein eigenthümlich und selbstständig auf sich beruhendes Leben des Bewußtseyns.

Ich sage ein selbstständiges und auf sich selbst ruhendes Leben. Das Seyn und Leben des Bewußtseyns geht nemlich in den beschriebenen Bestimmungen auf, und durchaus nicht darüber hinaus: wiewohl dasselbige Leben in der späteren Reflexion über diese jezt beschriebenen Bestimmungen hinausgehen, sein Leben erweitern, und neue Bestimmungen desselben hinzusetzen mag. Dieses also in sich aufgehende, und einen geschlossenen geistigen Lebensmoment bildende Bewußtseyn ist aber

nicht einfach, sondern es besteht aus den erwähnten zwei Haupttheilen, dem Denken, und der Selbstanschauung, welche leztere selbst wieder in zwei sehr verschiedene Bestandtheile zerfällt. Und zwar sind diese zwei, oder wenn man will, drei Haupttheile so unzertrennlich verschmolzen, und in Eins verbunden, daß der eine ohne den andern durchaus nicht statt finden kann, und nur durch die synthetische Vereinigung aller das beschriebene erste Bewußtseyn gebildet wird. Das Anschauende kann nicht anschauen sein unendliches Vermögen, ohne daß es zugleich seinen äußern Sinn auf eine gewisse Weise bestimmt fühle: unmittelbar aber zu diesem Bewußtseyn des eignen Zustandes tritt das Denken, mit jenem zu Einem Lebensmomente innig verschmolzen, und so wird das, was für die Anschauung in Uns war, zu einem außer Uns im Raume befindlichen, und mit einer gewissen empfindbaren Qualität ausgestatteten Körper. Wiederum kann von der andern Seite das objective Denken nicht eintreten, es sey denn vorhanden eine Anschauung: indem ja das Denken ein Herausgehen ist, für die Möglichkeit eines solchen aber ein Inneres daseyn muß, von welchem ausgegangen werde.

So viel über die Thatsachen des Bewußtseyns in der äußern Wahrnehmung. Wir könnten, scheint es, ohne weiteres fortgehen zur Zergliederung der innern Wahrnehmung, oder der Reflexion, als einem zweiten Kapitel. Da jedoch, wie es theils bekannt ist, theils

auf den ersten Anblick einleuchtet, diese in demselben Bewußtseyn vorkommen sollende Reflexion ein von der äußern Wahrnehmung durchaus verschiedener und ihr zum Theil gradezu entgegengesezter Zustand ist, so möchte es jemanden Wunder nehmen, wie in demselben Einen Bewußtseyn entgegengesezte Bestimmungen möglich seyen.

Wir hätten daher, ehe wir weiter gehen, zuförderst diese Frage zu beantworten: zu untersuchen, wie das Leben des Bewußtseyns von einem seiner Zustände zu dem entgegengesezten übergehen könne; oder auf welche Weise es uns möglich seyn werde, aus unserem ersten Kapitel überhaupt zu einem zweiten heraus zu kommen.

Um diesen Zweifel zu lösen, bitte ich Sie mit mir zu überlegen, und innerlich wahr zu finden Folgendes:

1) Ich sage, das Wissen schlechtweg in seiner innern Form und Wesen ist das Seyn der Freiheit. Verstehen Sie mich also: Was Freiheit sey, setze ich als bekannt voraus. Von dieser Freiheit nun sage ich, sie sey schlechtweg, nicht etwa, wie sichs wohl Jemand auf den ersten Anblick denken möchte, als Eigenschaft irgend eines andern für sich bestehenden, und diesem inhärirend, sondern selbst als ein eigenes selbstständiges Seyn: und dieses selbstständige besondere Seyn der Freiheit, sage ich, sey Wissen.

Das selbstständige Seyn einer solchen Freiheit trete heraus in sich selbst als Wissen; wer dieses Wissen in seinem Wesen begreifen wolle, müsse es sich als Seyn der Freiheit denken.

zur Erläuterung folgendes. Schon hier tritt in unserer Ansicht ein durchaus anderes höheres und geistiges Seyn heraus, als der gewöhnliche materialisirte Verstand sich denken mag. So etwas wie Freiheit an eine im Hintergrunde liegende Substanz, welche, wenn man die Sache recht besieht, doch immer körperlich ist, anzuheften, vermag er wohl noch; aber zu einem nicht erst von irgend einem Substrate getragenen, sondern selbstständigen Seyn der Freiheit sich zu erheben, fällt ihm schwer, ja wenn seine Verbildung recht lange gedauert hat, unmöglich. Daß es ein solches reines Seyn reiner Freiheit allerdings gebe, zu erweisen, fällt nun freilich der eigentlichen Philosophie anheim: hier wird Ihnen ein solcher Gedanke indessen nur als ein mögliches, problematisches Denken angemuthet.

Daß aber das Wissen wirklich und in der That ein solches Seyn und Ausdruck von Freiheit seyn möge, läßt schon hier, in unmittelbarer Anschauung, sich klar machen. In dem Wissen vom wirklichen Objecte außer mir, wie verhält sich denn das Object zu mir, dem Wissen? Ohne Zweifel also: sein Seyn und seine Eigenschaften haften nicht auf mir, und ich bin von beiden frei, darüber schwebend durchaus indifferent.

2) In jedem bestimmten Wissen ist die allgemeine Freiheit, die da ist, und da ist, so gewiß überhaupt ein Wissen ist, auf irgend eine besondere Weise beschränkt. Es ist in jedem bestimmten Wissen ein doppeltes in Eins verschmolzen: Freiheit überhaupt, wodurch es zum Wissen wird: ein gewisses Beschränkt-

seyn und Aufgehobenseyn der Freiheit, wodurch es zu einem bestimmten Wissen wird.

3) Aller Wechsel und alle Veränderung der Bestimmungen des Einen und allgemeinen Wissens (= der Einen allgemeinen Freiheit) kann demnach nur darin bestehen, daß gefesselte Freiheit entbunden, oder entbundene gefesselt werde.

4) Wir folgern noch weiter so: da diese Freiheit eben Freiheit seyn soll, und das Wissen überhaupt nur das Seyn der absoluten Freiheit ist, so kann ein solches Binden und Fesseln derselben nur durch sie selbst, die Freiheit, erfolgen. Sie selbst ist Princip aller ihrer möglichen Bestimmungen. Falls ein solches Princip außer ihr angenommen würde, so wäre sie eben nicht Freiheit.

5) Ist die Freiheit in irgend einer Beziehung gefesselt, so ist sie sodann in derselben Beziehung nicht entbunden, und umgekehrt; und so ist es begreiflich, wie verschiedene Momente des Einen allgemeinen Wissens als gradezu entgegengesetzte auseinander fallen müssen.

6) Idee einer gewissen Beschränkung und Entbindung: etwa als Fünffachheit und Unendlichkeit.

Wenden wir diese Principien zuvörderst im allgemeinen an auf die Reflexion! In der äußern Wahrnehmung ist das durchaus einfache, noch auf keine Weise über sich selbst sich erhebende Bewußtseyn, dessen

Leben nicht um das mindeste weiter ausgebildet ist, als in soweit es gebildet seyn muß, um auch nur Bewußtseyn zu seyn, gebunden an ein bestimmtes Bilden. Die Freiheit, der es bedarf, damit es auch nur die Form des Wissens trage, erhält es durch das objectivirende Denken, wodurch das Bewußtseyn, gebunden zwar an dieses bestimmte Bilden, wenigstens über das Seyn hinausgesezt, und von demselben frei gemacht wird. So ist in diesem Bewußtseyn gefesselte und entbundene Freiheit vereinigt; gefesselt ist das Bewußtseyn an das Bilden, frei ist es vom Seyn, welches eben darum durch das Denken auf ein äußeres Object getragen wird. (Darum hebt unser Wissen nothwendig an mit dem Bewußtseyn eines äußern Objects, indem es tiefer gar nicht anheben könnte, wenn es doch ein Wissen bleiben sollte.) In diesem Bewußtseyn ist Freiheit lediglich von dem Seyn, und dies ist der tiefste und lezte Grad der Freiheit.

2) Ueber diese bestimmte in der äußern Wahrnehmung stattfindende Gebundenheit soll nun durch Reflexion das Wissen sich erheben. Es war gebunden an das Bilden; es müßte daher sich frei machen und indifferent grade so in Beziehung auf dieses Bilden, wie es vorher frei war und indifferent in Beziehung auf das Seyn. —

Durch das Seyn einer bestimmten Freiheit entsteht ein bestimmtes Wissen. Hier ist Freiheit vom Bilden, es müßte daher entstehen ein Wissen vom Bilde als solchem, da vorher in der einfachen äußern Wahrneh-

mung bloß ein Wissen vom Dinge statt fand, und schlechthin nichts weiter. Hier erst wird ganz klar, was ich oben sagte, ein bestimmtes Bewußtseyn ist Seyn einer bestimmten Freiheit.

Dasjenige nemlich, in Beziehung auf welches die Freiheit frei ist, ist jedesmal der Gegenstand dieses bestimmten Bewußtseyns. So war in der äußern Wahrnehmung Freiheit lediglich in Beziehung auf das Seyn, und so entstand denn ein Bewußtseyn des Seyns, und durchaus nichts weiter. In der Reflexion ist Freiheit in Beziehung auf das Bilden, und drum fügt zu jenem ersten Bewußtseyn des Seyns hier sich das Bewußtseyn des Bildens hinzu. In der Wahrnehmung sagte das Bewußtseyn aus: das Ding ist, und damit gut. Hier spricht das neu entstandene Bewußtseyn: es ist auch ein Bild, eine Vorstellung des Dinges. Da ferner dieses Bewußtseyn die realisirte Freiheit des Bildens ist, so spricht in Beziehung auf sich selbst das Wissen: ich kann jene Sache bilden und vorstellen, oder auch nicht.

3) Ich sage, es finden hier mancherlei neue Schöpfungen statt. Zuvörderst dem neu entstandenen Bewußtseyn des Bildes liegt ein reales Sichbefreien zum Grunde, ein Sichbefreien des Lebens des Wissens selbst. Das bestimmte Bewußtseyn, hier des Bildes, als Seyn einer bestimmten Freiheit ist nur Resultat des aus den erst getragenen Banden sich losreißenden freien Lebens, Resultat dieser bestimmten höhern Lebensentwickelung der Freiheit selbst. Das stehende und anhaltende Seyn der Freiheit, was nun eben Bewußtseyn

ist, wird gemacht durch die Freiheit. Dieser Akt erscheint sogar im Bewußtseyn als ein sich zusammennehmen und anstrengen. Sodann, es entsteht, sagte ich, das Wissen eines Bildes, als eines neuen. War denn nun in der der Reflexion vorausgehenden reinen Wahrnehmung auch ein Bild, oder war in ihr kein Bild? Ist das Leben des Bewußtseyns durchaus frei, wie wir schon im Vorbeigehen eingesehen haben, so konnte eine Wahrnehmung in dasselbe kommen freilich nur durch seine eigene Freiheit; und so würde auch die Sache selbst doch immer nur für ein durch die Freiheit erschaffenes Bild anerkannt werden müssen. Auf welche Weise sich nun dies möge denken lassen, dazu fehlt es uns hier sogar am Ausdrucke. Soviel ist klar, daß durch eine Freiheit des w i r k l i c h e n Wissens die Wahrnehmung nicht erschaffen worden, indem bei ihr alles wirkliche Wissen erst anhebt; daß man drum sagen müsse: in der Wahrnehmung war allerdings kein Bild, sondern die Sache.

Dies alles nur vorläufig! Gehen wir jezt an eine tiefere Schilderung der durch diese neue Lebensentwicklung entstandenen Freiheit in Beziehung auf das Bild. In der Wahrnehmung war zuvörderst eine Beschränkung des äußern Sinnes auf diese bestimmte Qualität, z. B. die der rothen Farbe, und es war hier lediglich Wahrnehmung des eignen Zustandes, der da eben ist. Die derselben entgegengesezte Freiheit, die Lösung aus jener Gebundenheit, müßte drum zuvörderst darin bestehen, solche Bilder der Qualitäten frei aus sich selbst

hervor zu bringen: ein Bild auch der gelben Farbe, u. s. w., ohne die Beschränkung des äussern Sinnes auf diese Farbe zu entwerfen. Freie Bildungskraft, Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Qualität; (da es ein Bild von irgend einer Qualität durchaus nicht geben kann, ohne vorhergegangene wirkliche Affektion durch den äussern Sinn, da ferner zum freien Entgegensetzen mehrerer solcher Bilder es schon eines guten Vorraths bedarf: so folgt daraus, daß das Leben schon eine geraume Zeit im Zustande der bloßen Wahrnehmung verharrt haben müsse, um zu jener Freiheit der Einbildungskraft sich erheben zu können.) Ferner kommt in der Wahrnehmung vor die Anschauung der Ausdehnung, und zwar eine grade auf diese Figur, diese Größe, diesen Ort im allgemeinen Raume beschränkte Anschauung des Körpers. Die Befreiung von dieser Art der Beschränkung müßte sonach darin bestehen, daß die Einbildungskraft, zwar immer an die Ausdehnung überhaupt gebunden, frei Figur, Größe, und Ort sich bildete. Endlich lag in der Wahrnehmung das objectivirende Denken. Dieses bliebe im Ganzen also, daß das Product der Einbildungskraft zwar aus uns heraus gesezt würde, aber, weil die Beschränkung des Sinnes überhaupt hinweggefallen ist, nicht als wirklich und in der That daseyend, sondern ausdrücklich als von uns bloß eingebildet und frei gedacht.

Diese Freiheit der Einbildungskraft ist nun wirklich eine reale Befreiung und Losbindung des geistigen Lebens. Unser äußerer Sinn wird ja, wenigstens so

lange wir wachen, immerfort durch die dermalen uns noch unbekannte Kraft bestimmt und afficirt. Die Einbildungskraft allein ist es, welche uns über diese Affektion durch den Sinn hinwegsezt, und uns fähig macht, uns den Eindrücken desselben zu verschliessen, indem wir unsre Wahrnehmung davon abziehen, um allein dem Schaffen durch Einbildungskraft uns zu überlassen, und dadurch eine ganz andre Zeitreihe, die von der Zeitreihe des Fortgangs der sinnlichen Entwicklung durchaus frei ist, zu erschaffen. (Bei Kindern in den ersten Jahren ihres Lebens ist ohne Zweifel dieses Vermögen der Abstraktion von dem Sinneneindrucke nicht, eben darum auch nicht das Vermögen der freien Einbildungskraft. Bei Erwachsenen hat die Stärke des Abstraktionsvermögens nach dem Maße ihrer geistigen Ausbildung sehr verschiedene Grade. Archimedes würde durch den Tumult einer durch Sturm eroberten Stadt in seinen geometrischen Konstruktionen nicht gestört; ob auch sodann keine Störung eingetreten seyn würde, wenn ein Blizstrahl neben ihm niedergefahren wäre, ist eine andre Frage.)

Lassen Sie uns alles dieses noch tiefer durchdringen, indem wir über die bestimmte äußere Gestalt der hier erworbenen Freiheit uns zur innern Form derselben erheben. Ich sage

1) In der äußern Wahrnehmung hat das Leben (des Wissens) durch sein bloßes Seyn Kausalität: noch überdies eine bestimmte Kausalität, indem Kausalität im allgemeinen nichts wirkliches, sondern ein bloßer

Gedanke ist. (dadurch erhebt es sich eben über das Object; es ist nicht, wie dieses, ein bloß todtes und ruhendes Seyn, sondern es ist ein lebendiges Ursachesen.) Daran nun, an dieses Kausalitäthaben, ist es in diesem Momente der Wahrnehmung gebunden, und da es nicht im allgemeinen gebunden seyn kann, an eine bestimmte Kausalität gebunden.

2) Die nächstfolgende höhere Entwickelung des Lebens macht sich frei von dieser Gebundenheit, heißt sonach: das Leben erhebt sich über die Kausalität durch das unmittelbare Seyn; also es hält an das unmittelbare Sichausströmen des Lebens. Nun aber vernichtet es sich hierbei doch nicht überhaupt als Leben; was also bleibt es? Offenbar ein Princip, das nicht unmittelbar durch sein Daseyn Ursache ist, sondern das es nur durch die in dieser Lebensentwickelung selbst entstandene freie Thätigkeit werden kann. Kurz es wird zu einem Principe, das als solches sein besonderes selbstständiges Daseyn hat; dagegen es vorher nur als eine wirkliche Kausalität Daseyn hatte. Es hat in der That und realiter seine Kausalität, die vorher nicht in seiner Gewalt war, in diese jezt erst entwickelte Gewalt gebracht. Es hat statt seines vorherigen einfachen Seyns hier ein doppeltes gewonnen: ein über jenem ersten und einfachen Seyn darüberschwebendes zweites Seyn. Ein Seyn, als ruhendes Princip, oder, was von seiner Freiheit abhängt, als sichausströmende Ursache.

3) Alles Seyn bestimmter Freiheit giebt ein bestimmtes Wissen; es entsteht sonach, da das Leben sich zum Princip gemacht hat, nothwendig ein unmittelbares Bewußtseyn von sich, als einem solchen Princip. Läßt dieses neuentstandene Bewußtseyn sich näher charakterisiren? Zuvörderst es hat auch von einem Wissen sich frei gemacht, an das es vorher gebunden war, vom Wissen vom Objecte. Auch durch diese Befreiung entsteht ihm ein Wissen, nemlich ein Wissen vom Wissen. Nun entsteht mit diesem zugleich in dem ungetheilten Lebensmomente ein Wissen vom Principe, und so fällt denn das Wissen von diesem Principe mit jenem Wissen vom Wissen zusammen zu einem substantiellen Träger des Wissens, einem Wissenden, das mit dem Princip Eins sey und eben dasselbe, kurz zu einem Ich. Ich das Wissende bin zugleich das von der unmittelbaren Kausalität befreite Princip. Das Bewußtseyn: Ich, geht aus von der Reflexion auf das Wissen hin zu dem Principe, und beide werden Eins durch ihre unzertrennliche Vereinigung im Zustande der Reflexion.

4) Dieses jezt erst durch die freie Entwicklung des Lebens erschaffene (so wie ins Bewußtseyn eintretende) Ich kann nun entweder in dieser Anhaltung seiner Lebensentwicklung verharren, oder es kann sich hingeben einem freien Konstruiren durch die Einbildungskraft, und dieser Konstruktion mit seiner Wahrnehmung nachgehen, oder es kann sich auch hingeben der äußern Wahrnehmung.

5) Ist nun auf dieser Stufe des Lebens die äußere Wahrnehmung ihrer innern Form nach ganz so, wie sie vorher war, oder ist sie nicht ganz so? Ich behaupte, sie ist nicht ganz so, und auf die Einsicht in diesen Unterschied kommt hier alles an.

a) Durch die neue Entwicklung ist eine totale Veränderung und Umschaffung im Leben des Bewußtseyns vorgegangen. Vorher hatte dasselbe durch sein bloßes Seyn Kausalität, jezt durchaus nicht mehr, sondern nur durch eigene freie That kann etwas in ihm entstehen. Zu jenem ersten Zustande kann es durchaus nicht wieder herabsinken, nachdem es sich einmal darüber erhoben hat.

b) Nun aber besteht das Wesen der äußern Wahrnehmung darin, daß das Bewußtseyn durch sein bloßes Seyn Kausalität habe. Wie vermag denn also ein solches Bewußtseyn, das nicht mehr durch sein Seyn Kausalität ist, äußerlich wahrzunehmen?

c) Die Lösung der Frage ist: ohnerachtet es in seinem ersten Zustande nicht mehr befangen ist, so kann es sich dennoch mit Freiheit in denselben wieder hingeben. Es kann sich machen zu dem, was durch sein bloßes Seyn Kausalität ist. Ein Hingeben, welches unter der Benennung Attention jedwedem bekannt ist. Zu dem ersten Seyn, das dennoch immerfort bleibt, worin nur das Seyn des Bewußtseyns nicht aufgeht, ist ein zweites hinzugetreten, welches das erstere in seiner Gewalt hat. Dieses zweite kann nie vernichtet wer-

den, nachdem es einmal ist, aber es kann mit bleibender Freiheit sich dem ersten wieder hingeben.

Beispiel.

(So unterscheidet sich die Wahrnehmung einer Pflanze durch das Kind vor der Entwicklung des Selbstbewußtseyns in ihm von der Attention des Naturforschers auf dieselbe Pflanze: das Kind kann, wenn es wacht, nicht umhin, diese Pflanze zu sehen, wenn sie in seinen Gesichtskreis kommt: denn sein Bewußtseyn ist der Anfüllung durch eine andere Reihe ganz unfähig. Der Naturforscher kann dieselbe Pflanze, obwohl sie in seinen Gesichtskreis kommt, auch nicht sehen; denn er kann dieselbige Zeit mit freiem Bilden und Nachdenken ausfüllen. Entschließt er sich doch, sie sehen und beobachten zu wollen, so geschieht dies durch ein Sichlosreißen von jenem freien Gange seines Denkens, vielleicht mit einer Anstrengung gegen den Hang fort zu phantasiren; er nimmt sich zusammen, um wahrzunehmen, welches alles bei dem Kinde nicht statt findet, da bei ihm Zerstreuung nicht möglich ist, indem es das zerstreuende, die Einbildungskraft, nicht besitzt. Ferner ist das Kind genöthigt, die Erscheinung der Pflanze zu nehmen, wie sie sich ihm giebt, Theile, die durch Ungewohnheit oder Stärke des Ausdrucks hervorstechen, in seiner Wahrnehmung besonders herauszuheben; andere, deren Eindruck weniger stark ist, oder zu deren Auffassung sein Sinnenorgan noch nicht ausgebildet genug ist, ganz zu übergehen. Dagegen stehet die freie Wahrnehmung des Naturforschers unter der Leitung ei-

nes Zweckbegriffs. Er kann die Beobachtung nach einer gewissen Ordnung anstellen, bei einzelnen Theilen nach Belieben so lange verweilen, bis er sie recht gesehen zu haben sich bewußt ist: kurz seine Wahrnehmung erhält ihr Daseyn sowohl, als ihre Richtung durch besonnene Freiheit; dem Kinde wird beides durch sein bloßes Daseyn auf dieser Stufe der sinnlichen Entwicklung.)

Anmerkung.

Ich habe die äußere Wahrnehmung also beschrieben, daß in ihr das Bewußtseyn durch sein bloßes Daseyn Ursache sey, und das durch die Reflexion hervorgebrachte Neue also, daß durch sie das Ausströmen der Kausalität angehalten, und das Leben zu einem Principe werde durch mögliche freie That. Als Bild des ersten Zustandes habe ich d rgestellt das Kind in den ersten Momenten seines Lebens. Bei dem erwachsenen Menschen soll bei geistiger Gesundheit dieser Zustand nicht mehr eintreten, noch von ihm an sich selbst beobachtet werden können. Wohl aber tritt ein ähnlicher, dessen wir uns zur Erläuterung bedienen können, in einem kranken Zustande des Geistes ein, der als solcher uns nichts angehen würde, sondern auf das Gebiet der Psychologie gehört. Es kann ein Mensch nemlich an das freie und zwecklose Phantasiren, (Konstruktionen durch die oben beschriebene freie Einbildungskraft, besonders wenn er noch dazu durch heftige Leidenschaften getrieben wird, sich also gewöhnen, daß jener Strom der Phantasie ganz durch sich selbst ohne weiteres Hinzuthun der Freiheit fortfließt, und

sich selbst macht; und so sein kranker Zustand durch sein bloßes Seyn in der Einbildungskraft Kausalität hat, wie der natürliche Zustand des beschriebenen Kindes in der Wahrnehmung. (Wurzelt die Krankheit so tief ein, daß im Anhalten jenes Stromes ein Wenden der Attention auf die äußere Wahrnehmung, und eine Entgegensetzung derselben mit der Einbildung ganz und gar nicht mehr möglich ist, so heißt sie Wahnsinn.) Setzet nun, daß ein solcher doch die Gewalt über sich erhielte, jenem freien Fortgange der Einbildungen Einhalt zu thun von nun an auf immer, so hätte er sich zum freien Principe gemacht in Beziehung auf die selbstthätige, sein ganzes Seyn in sich verschlingende Einbildungskraft, so wie in unsrer Beschreibung das natürliche Bewußtseyn sich zum freien Principe machte über die selbstthätige, vorher sein ganzes Seyn verschlingende äußere Wahrnehmung.

Jezt noch folgende Erläuterung über den Unterschied der freien Attention von der sich aufdringenden äußern Wahrnehmung! — Zum Behuf der lezteren hat das Bewußtseyn durch sein bloßes Seyn Kausalität. Diese Kausalität behält es immerfort, und dieselbe wird an sich durch keine Freiheit aufgehoben. Der Strom fließt fort auch für den Freien, auch ihm bleiben die Sinne offen. Jene Kausalität hat nur auf sein Bewußtseyn keinen unmittelbaren Einfluß; der Strom, wie er auch fließe, faßt ihn nicht nothwendig. Soll er ihn fassen, so muß der Freie sich ihm hingeben, er muß sein Bewußtseyn mit Freyheit an jene Kausalität

setzen. Nenne die äußere Wahrnehmung x. Im ersten Zustande ist dieses x die Spitze, der Mittelsitz und das Ende des ganzen Bewußtseyns; es kann nicht nicht seyn: im Zustande der Attention ist dieses x durchaus mit Freiheit durchdrungen; sein Daseyn ist Product der Freiheit, sein Bleiben, so lange es bleibt, ist Product der Freiheit. —

Und nun an eine jezt möglich gewordene Analyse des Bewußtseyns in der Reflexion! Wie in der äußern Wahrnehmung, so haben sich auch in der Reflexion zwei Hauptbestandtheile ergeben.

I. Anschauung.

Diese wurde oben beschrieben als ein unmittelbares Bewußtseyn des Selbst, theils seines Zustandes, theils seines Vermögens. Hier läßt sich, ohnerachtet auch jene Beschreibung wahr bleibt, und aus der neuen folgt, eine noch schärfere Beschreibung geben, folgende: Anschauung ist dasjenige Wissen, welches durch das Seyn der Freiheit unmittelbar sich ergiebt. Auch hier, wie in der äußeren Wahrnehmung ist die Anschauung eine doppelte, deren Theile sich eben so unterscheiden, wie dort, Anschauung des Zustandes, und Anschauung des Vermögens.

1) Wissen des Wissens: Wissen von einer Gebundenheit, einer Beschränktheit des innern Sinnes durch die Wahrnehmung eines bestimmten äußern Objects; so wie vorher der äußere Sinn gebunden war durch das Object selbst.

2) Wissen vom Principe, wie das leztere erklärt worden, als hinweg seyend über alle seine Kausalität. Diese ist, eben so wie in der äußern Wahrnehmung die Ausdehnung, Anschauung des Vermögens. Nur mit dem Unterschiede, daß dort das unendliche Vermögen zu setzen sich wirklich vollzog, und Kausalität hatte (eine wirkliche Unendlichkeit), lediglich durch die Form der Anschauung zusammengepreßt zur Totalität; hier das Princip überhaupt ohne allen Akt und alle Kausalität in seiner bloß möglichen Unendlichkeit angeschaut wird.

(Diese Art von Anschauungen sind höchst bedeutend. Der bloße Empiriker scheitert schon an der Ausdehnung.)

Ist denn nun dieses Bewußtseyn des Princips wirklich eine Anschauung? Sehen wir auf die Form, so müssen wir ohne Zweifel antworten, ja, den sie ist der unmittelbare Ausdruck der Freiheit, welche über die Kausalität durch bloßes Seyn sich emporhebt. Sehen wir auf den Inhalt, so möchten wir zweifelhaft werden. Ein Princip ist ein solches, das über jede seiner möglichen Kausalitäten hinwegist. Da zeigt sich ja ein Herausgehen aus den möglichen Kausalitäten, die Phänomene sind, als der Charakter des Denkens. Wir müssen sonach sagen: in der Anschauung des Princips durchdringen sich innigst der Charakter der Anschauung und der des Denkens.

II. Denken.

Dieses entdeckt klar sich im Folgendem: das Bewußtseyn hiebei sagt aus: ich bin, bin unabhängig da, selbst von diesem michfinden, von nun an auf ewig. Ich schaue mich freilich an, aber ich bin nicht durch diese Anschauung, und werds nicht aufhören zu seyn, wenn diese Anschauung ihren Odem zurück zieht, sondern ich habe ein selbstständiges auf sich selbst beruhendes Daseyn. In der erwähnten Anschauung des Princips lag ein Herausgehen über jede mögliche Anschauung, deren Ursache das Princip werden könnte; hier liegt ein Herausgehen aus der Anschauung selbst, durch welche das Princip ausgesagt wird, als der eigentliche Charakter des Denkens. In der äußern Wahrnehmung sagte das Bewußtseyn nicht, wie es auf die Anschauung allein gestützt hätte sagen müssen: ich schaue an so und so; sondern ein so und so (ein Etwas) Ist: so sagt dasselbe hier keinesweges: ich schaue an ein Princip, sondern das Princip ist.

Diese zwei oder auch drei Hauptbestandtheile verschmelzen nun auch hier, wie in der äußern Wahrnehmung, zu einer organischen Einheit und Unabtrennlichkeit. Darum nimmt auch der zuerst genannte Bestandtheil Theil an der Wirkung des Denkens, es tritt in dem vollendeten und wirklichen Bewußtseyn nicht ein ein bloßes Wissen vom Wissen, sondern ein unabhängiges Seyn eines solchen Wissens; also eben ein Wissendes, ein selbstständiger Träger des Wissens in allem Wissen, wenigstens von äußern Objecten. Daß es dasselbe Wissen-

de ist in allem Wissen, dessen Urheber es selbst durch Freiheit ist, versteht sich. Da das Princip und das Wissende durch dasselbige Eine Denken ihr Seyn erhalten, so ist klar, daß auch ihr Seyn dasselbige, und sie selbst Eins sind, und so ist denn der Gedanke des Ich vollendet.

Fragen wir auch hier, wie oben: was für ein Denken ist das so eben beschriebene? Das Denken des äußern Objects war ein schlechthin unbedingtes, ein solches, das da ist, wie nur das Bewußtseyn ist. Das hier beschriebene ist ein durch die freie Reflexion bedingtes; also ein zweites, und wahrscheinlich das zweite in der Reihe.

Sodann bemerkten wir bei dem obigen Denken noch ausdrücklich, daß man keinesweges sagen könne: ich denke dieses Denken, und vermittelst desselben das Object, sondern daß man vielmehr sagen müsse: das Denken selbst, das allgemeine und selbstständige, denkt das Object. Nicht anders verhält es sich hier. Durch das hier vorkommende Denken wird das Ich gedacht, es wird dadurch sein Seyn ihm erst gegeben. Das Ich soll doch wohl nicht denken vor seinem Seyn, und seinen Erzeuger erzeugen? Also das Ich ist eben sowohl Product des allgemeinen Denkens, wie das äußere Object, und es wird durch dieses Denken sich gegeben, wie auch das äußere Object gegeben ist.

So kann ich auch der Strenge nach durchaus nicht sagen: ich stelle das Object vor, ich freier es: denn was irgend in meiner Vorstellung ich mit Frei-

heit einmische, ist nicht objectiv; sondern ich kann nur sagen, ich bin frei auf das Object zu attendiren, oder davon zu abstrahiren.

(Dies ist höchst bedeutend. Wie Sie hören, sezt meiner Aussage nach, von deren Richtigkeit Sie sich auch wohl durch eigene Beobachtung und Anschauung überzeugt haben können, das Ich, wie wir es dermalen kennen, und was der allgemeine Sprachgebrauch ohne Wissenschaftslehre damit bezeichnet, weder das äußere Object, noch sich selbst, sondern beide werden durch das allgemeine und absolute Denken gesezt, und durch dieses wird dem Ich sowohl das Object, als es sich selbst gegeben. Die freien Producte seiner Einbildungskraft mag es wohl selbst setzen. Dennoch hat man die Wissenschaftslehre ohne Ausnahme also verstanden, als ob sie grade das, wovon wir jezt das Gegentheil gesagt haben, sage. Nun ist es allerdings wahr, daß die Wissenschaftslehre gesagt hat, und wieder sagen, und auch Ihnen sagen wird, das Ich setze schlechthin sowohl sich selbst, als in sich das Object. Nur hat sie dabei nicht von diesem, sondern von einem andern gewöhnlichen Augen verborgenen, auf dem Gebiete der Thatsachen gar nicht liegenden, und nur durch das Aufsteigen zum Grunde zu erkennenden Ich gesprochen. Dies zu seiner Zeit in der Wissenschaftslehre selbst.)

Anmerkung.

Es ist hier der Ort, über die eigentliche Natur des Denkens uns noch deutlicher auszusprechen. Das Den-

len, sagten wir, sezt der Anschauung durchaus kein neues Ingrediens hinzu, sondern es giebt ihr nur eine andre Form. Es versezt dieselbe über ihre fliessende und phänomenartige Natur hinweg, und verwandelt sie in ein selbstständiges Seyn. So im unmittelbaren Akte des ursprünglichen Denkens, dessen Resultat nun, da ja jenes Denken eine Entwicklung und Fortbildung des selbstständigen Lebens ist, auch selbstständig ist und verharrend. Setzet, dieses Resultat werde, so wie es sich nach der ursprünglichen That vorfinden wird, analysirt, so wird in ihm sich vorfinden ein doppeltes, ein Seyn, das die Qualitäten (die Accidenzen) hat, und die Qualitäten selbst. Nun bitte ich doch jedermann mir zu sagen, was denn jenes Seyn, Substanz, Träger der Accidenzen an und für sich wohl seyn möge, ob man irgend ein Wort zu seiner Charakteristik als solches beizubringen wisse, und ob aus diesem blos formalen Seyn herausgehend man irgend etwas übrig behalte, als die Qualitäten? Also die Substanz ist durchaus nichts besonderes und eigenes, sondern sie ist die Accidenzen selbst in der Denkform. Der Träger ist nichts andres, als das ewige Getragenseyn der Accidenzen durch das ewige und allgemeine Denken. Setzet nun ferner, ich gehe mit meinem Denken von der Substanz aus, und charakterisire dieselbe, wie ich dies nicht anders kann, da sie keinen andern Charakter hat, durch ihre Qualitäten: wie nenne ich denn sie in Beziehung auf dasjenige, was ich als bloße Qualität betrachtet, und hiervon mit

welchem Denken ausgehend nenne blau, rund, und dergleichen? Ich denke doch: ein blaues, rundes und dergleichen, und anders vermag ich wohl nicht zu reden. Man wende dies an auf den so eben da gewesenen Fall, die Verwandlung des Wissens in ein Wissendes durch das Denken in der Reflexion! Wissen ist ein Fließendes, und drückt die accidentelle Natur der Sache aus, eben so wie blau. Das Denken erhebt diese Accidentalität in die Form des selbstständigen Seyns. Wie wird nun das, was als Resultat eines solchen Denkens im analytischen Bewußtseyn vorgefunden wird, genannt werden müssen, und wie wird es der natürliche, sich selbst überlassene Sprachgebrauch nennen? Ein Wissen wohl nicht mehr, wohl aber ein Wissendes, denn durch das Denken ist ja eine Substanz und ein stehender fester Träger alles Wissens, als eines Fließenden, entstanden.

Noch ist hiebei zu bemerken, daß wir bis jetzt zwei sehr verschiedene Akte des Denkens als Thatsache des Bewußtseyns vorgefunden haben. Entweder nemlich werden die Quotitäten beibehalten, und durch das Denken lediglich formirt. Dieß ist ein Denken nach der Form der Substantialität, welchem eine Substanz mit ihren Accidenzen entsteht, welches Verhältniß so eben durchgreifend erklärt worden. Oder es wird aus den Accidenzen durchaus herausgegangen, und dieselben gar nicht beibehalten; dann entsteht das Denken eines Princips, oder Grundes. Durch die erste Weise des Denkens sind bis jetzt zwei Substanzen herbeigeführt,

das Object der äußern Wahrnehmung, und das Ich, als Wissendes. Das zweite Denken kommt, wie wir gesehn haben, nur in einer absoluten Synthesis des Denkens vor, in welcher dasselbe (das Ich), welches durch das eine Glied des Denkens Substanz ist, durch das zweite Glied zum Principe wird. Auch bemerke man noch dies: Grund oder Princip, wie das Ich es ist, und wie wir diesen Begriff an ihm erklärt haben, kann das Object der äußern Wahrnehmung nie werden, sondern nur, wie sich zu seiner Zeit finden wird, Ursache durch sein bloßes Daseyn. Mit dem Ich aber verhält es sich hierin auf eine doppelte Weise. In Beziehung auf die äußere Wahrnehmung nemlich ist es lediglich Substanz, und keineswegs Princip. Princip ist es in Beziehung auf die Produktionen durch innere Freiheit, und erst zufolge dieses Principseyns auch Substanz des Wissens von diesen Produktionen. Diese Unterscheidung wird in der Folge sehr wichtig werden.

Viertes Kapitel.

Von der Reproduktion der äußern Wahrnehmung.

Durch die Entwicklung der Freiheit in der Reflexion ist, wie wir gesehen haben, Einbildungskraft geworden. Diese kann unter andern sich auch auf Wiedererneuerung äußerer Wahrnehmung wenden, indem alles, was zu einer solchen Wiedererneuerung gehört,

schon nach dem obigen in ihrer freien Gewalt ist. Wir können hier auch die Einbildungskraft füglich nur als ein solches Vermögen der Wiedererneuerung betrachten; da ganze freie Schöpfungen durch sie hier noch keine Zweckmäßigkeit zu haben scheinen, und bloß ein müßiges Spiel seyn würden.

Uebrigens reden wir, indem wir von dieser Reproduktion reden, keinesweges von einer neuen Entwickelung des Lebens, wie dies bei der Reflexion der Fall war, denn alle Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Reproduktion sind schon durch die Reflexion gegeben.

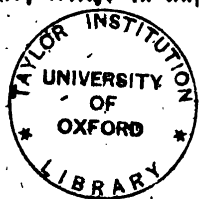
1) Bedenken Sie zuvörderst dies: eine solche Reproduktion ist unserer Behauptung nach schlechthin möglich kraft der vollzogenen Reflexion. Diese Möglichkeit ist ein stehendes, im Leben immanentes, ewig gegenwärtiges. Wie unterscheidet nun von dieser Möglichkeit sich die Wirklichkeit, und wie soll ich dazu kommen, da ich ja die Möglichkeit immer habe, ihr auch noch die Wirklichkeit hinzuzufügen? Ich antworte: die Möglichkeit kann doch höchstens nur bestehen in einer Regel, die bloß im Denken liegt; dagegen die wirkliche Vollziehung nach dieser Regel eine Anschauung hervorbringen würde. Möglichkeit und Wirklichkeit verhalten sich demnach hier, wie bloßes freies Denken, und Anschauung.

2) Worin wird nun die vorausgesezte Regel einer solchen Reproduktion bestehen? Die äußere Wahrneh-

nung war eine bestimmte Beschränkung des äußern Sinnes und der Raumanschauung. Die Regel müßte drum seyn eine Vorschrift für die Einbildungskraft das Bild grade dieser Beschränkung selbstthätig hervorzubringen. Dort macht die Beschränkung sich selbst ohne alles Zuthun der Freiheit. Hier verbreitet ungebunden die Einbildungskraft sich über das ganze Gebiet des äußern Sinnes und des Raumes, und soll durch sich selbst innerhalb dieses Gebietes sich die bestimmte Beschränkung geben. Die Grundbedingung bei dieser freien Beschränkung ist, daß sie das ganze Gebiet übersehe, und es gehörig in Arten und Klassen geordnet habe, z. B. den ganzen äußern Sinn in seine fünf Grundarten; jede von diesen wiederum kenne nach den Hauptverschiedenheiten ihrer Beschränkungen; die Raumanschauung geordnet habe nach den möglichen Begränzungen der Figuren, damit sie nach einer bestimmten Regel in die aufgegebenen Schranken sich begeben könne. Das erste, die Klassifikation, damit nichts übersprungen werde; das zweite, die scharfe Unterscheidung der verschiedenen Bestimmungen in demselben Sinne, damit nicht im Bilde das unbestimmte und verworrene gesezt werde statt des genau bestimmten in der Wahrnehmung. Zu dieser leztern Unterscheidung gehört freilich Schärfe des Sinnes, welche theils Naturgabe ist, von den sinnlichen Qualitäten sehr lebendig afficirt zu werden, theils aber auch durch sehr angestrengte Attention mit Freiheit erworben werden kann, wodurch sogar die ermangelnde Naturanlage, welche ohne dies

ohne Attention von keinem Nutzen ist, ersetzt werden kann.

3). Dies ist das Innere der Regel. Was nun aber unter den Vielen soll die Einbildungskraft sehen im Bilde? Da tritt denn die äußere Beziehung der Regel hinzu; sie soll sehen auf das Vorbild der Wahrnehmung. Aber wie vermag sie das; der äußere Sinn ist ja der Voraussetzung nach (denn dann spräche ich von Attention, nicht von Reproduktion) nicht affieirt. Demnach müßte die Einbildungskraft das Vermögen haben, die Wahrnehmung in ihren bestimmten Theilen wieder zu erwecken. Durch Attention auf den Punkt, auf den es ankommt, müßte die Einbildungskraft schlechthin durch sich selbst Kausalität haben zur freien Wiederhervorbringung dieses Punktes, grade so wie er in der einstigen wirklichen Wahrnehmung war; und wir erhielten hier eine andere Kausalität der Einbildungskraft durch ihr bloßes Seyn, als die oben beschriebene im kranken Zustande des Ich. So verhält es sich denn auch wirklich, wie jeder als Thatsache in sich finden mag. Nur steht diese Kausalität unter gewissen Bedingungen der Freiheit; zuvörderst der schon erwähnten Attention, sodann, daß die Einbildungskraft in dieser Art der Wiedererneuerung schon geübt sey; welche Uebung sich nur allmählig einstellt, endlich daß der Punkt, der da wieder erweckt werden soll, gleich anfangs deutlich und lebhaft wahrgenommen worden sey. Auch ist diese Wiedererweckung des einzelnen sinnlichen Theils, welche in unserer Darlegung



ein durchaus Neues ist, doch ja nicht mit der Reproduktion des ganzen Bildes durch Freiheit zu verwechseln. In der leztern giebt die Freiheit die ganze That der Konstruktion her, in der erstern nur die Attention: dort sind zwei Stücke, die ganze Sphäre des zu bestimmenden, und das, worauf sie zu bestimmen ist: hier ist durchaus nur Eins, das durch sich selbst ohne Zuthun der Freiheit sich heraushebt, eben so wie es im Sinne that.

4) Die oben beschriebene Attention beobachtet nun gleich zum Behufe der Reproduktion und nach den Regeln derselben. Die Uebersicht hat sie schon, allenthalben hält sie frei sich an, bringend das beobachtete unter seine Klasse, bestimmend das Qualitative durch seine Gränzen. Und so wird denn ganz klar, was die Freiheit und Besonnenheit sey, von der wir oben sagten, daß sie die Attention durchdringe.

(So attendiren Sie auf meinen Vortrag, in der Absicht ihn zu reproduciren. Die Reproduktion wird unendlich leichter und glücklicher von statten gehen, wenn Sie gleich nach der Regel der künftigen Reproduktion attendiren, das heißt, wenn Sie nicht bloß auffassen, was ich sage, sondern besonders auch, in welcher Ordnung ich es sage, und warum in dieser Ordnung, wenn Sie besonders auf die Uebergänge und den Grund derselben wohl aufmerken: kurz wenn Sie sich nicht nur des Inhaltes meines Vortrages, sondern auch der Regel, nach welcher ich meinen Vortrag zu Stande bringe, bemächtigen.)

5) Auch ist nun klar, wie die unmittelbare Wahrnehmung sich unterscheidet von ihrem Bilde in der Reproduktion. Das leztere wird immerfort von dem Bewußtseyn der Selbstthätigkeit begleitet, und es kommt kein Zug in ihm vor, von dem das Ich nicht würde sagen müssen: ich mache ihn; dagegen ist die wirkliche Wahrnehmung immerfort begleitet von dem Bewußtseyn der Nichtfreiheit und Gebundenheit.

6) Also die Reproduktion ist eine Sichbeschränkung der Einbildungskraft innerhalb ihres ganzen Gebiets nach der Vorschrift einer Beschränkung des äußern Sinnes. Die Regel dieser Beschränkung ist der Begriff — des Objects der äußern Wahrnehmung nemlich, welches reproducirt wird. (Gieb mir einen Begriff von der (mir unbekannten) Sache, heißt, gieb mir die Regel, nach der ich mir die Sache im freien Denken konstruiren kann.) Daher rührt die richtige logische Regel der Definition, dieselbe müsse das genus, die allgemeine Sphäre für die Einbildungskraft, und die differentia specifica, den Theil, auf welchen innerhalb der erstern sie sich beschränken solle, angeben. Auch lernen wir hier, was der Logik für Denken gelte: eben das freie Konstruiren zufolge einer solchen Regel. Diese Wissenschaft hebt demnach erst auf dem Gebiete der schon erworbenen freien Einbildungskraft an, und ignorirt die eigentliche Basis alles Bewußtseyns. Ihr heißt Denken so viel als sich etwas denken, und, da auch nicht einmal auf ein Vorbild in der äußern Wahrnehmung gesehen wird, sich etwas ausdenken; und dies

ist denn auch der Begriff vom Denken überhaupt, der unter dem philosophirenden Publikum herrschend geworden, und der ihm den Eintritt in wirkliche Philosophie durchaus verschließt: zum Zeugniß über die Zeit, was die Ueberschätzung der Logik und die Stellung derselben an die Spitze des philosophischen Unterrichts, oder wohl gar an die Stelle der Philosophie selbst, bewirke.

7) Findet sich denn nun hier ein absolut apriorisches und neues im Bewußtseyn vor? Ich sage ja. Denn woher erhält denn das Wissen die Maxime, in der Reproduktion also, und nicht anders zu verfahren? Offenbar nur aus sich selbst, und zwar aus der jezt näher bestimmten Anschauung seines Vermögens, hier zwar in einer Beschränkung, so, und nicht anders reproduciren zu können. Es giebt sich selbst zufolge dieser Anschauung das qualitative Gesetz der Reproduktion.

8) Die Absicht der Reproduktion ist, die Welt der äußern Wahrnehmung unabhängig von ihr selbst in unsere Gewalt zu bekommen. Die Quelle dieser Welt ist von nun an in uns selbst hinein in die Gewalt der Freiheit versezt, welche den Strom derselben fließen lasse, oder verstopfe nach ihrem Zwecke. So besizt jede z. B. Naturwissenschaft ihre ganze Welt zum freien Eigenthum, und so muß sie dieselbe besitzen, damit in jedem Augenblicke jeder Theil ihrer Untersuchung unterworfen werden könne. So müssen auch wir unsere Welt, die innere des Bewußtseyns zu unserem freien Eigenthume machen, welches Geschäft wir eben jezt im

diesen Vorlesungen treiben, ohne jedoch dermalen eben aus dem Grunde uns darüber Rechenschaft ablegen zu können.

9) Noch füge ich folgende pragmatische Bemerkung hinzu. Es ist rathsam, die Theile solcher freien Konstruktionen, besonders wenn die leztern von beträchtlicher Ausdehnung sind, in einer festen und dauernden Gestalt nieder zu legen; denn die sich selbst überlassene Einbildungskraft fließt, eilt, verwirrt sich leicht: sie ist zu binden, damit sie unter eine Aufsicht gebracht werden könne. Beim freien Denken ist die feste Gestalt, in der man dasselbe niederlegt, die Schrift; war das Denken nicht bestimmt, so merkt man es wohl, wenn man es niederschreiben will, oder das Niedergeschriebene prüft; auch kann man auf das in dieser Prüfung bestandene und durch die feste Gestalt vor der Vergessenheit gesicherte, ruhig fortbauen. Ein gründliches und durchgeführtes Denken wird, meines Erachtens, kaum anders gelingen, als mit der Feder in der Hand.

Die feste Gestalt für Reproduktionen, wenigstens der Wahrnehmungen durch das Gesicht, ist das Zeichnen. Die Reproduktion des sichtbaren Gegenstandes hat zuvörderst zu fassen die Figur beim wirklichen Naturgegenstande oft mit den unzähligen und fast unmerklichen Uebergängen aus einer in die andere; und die Zeichnung hat die richtig geschehene Auffassung und Reproduktion zu documentiren. Die Reproduktion hat wiederzugeben die Größe des Gegenstandes. In Absicht der Figur giebt es ein Hülfsmittel für die Konstruktion,

indem ja die Geometrie alle mögliche Figur umfaßt, und jede mögliche Begränzung in der Natur auf eine geometrische Figur sich zurückführen läßt. In Absicht der Größe giebt es durchaus kein solches Hülfsmittel, sondern es muß dieselbe durch die oben (Nr. 3.) beschriebene Kausalität der Einbildungskraft wieder erweckt werden. Für eine solche Wiedererweckung muß nun die Attention sich üben. Das Resultat einer solchen erlangten Uebung heißt Augenmaß; und die Erlangung desselben ist durch die Zeichnung zu documentiren. Endlich ist am sichtbaren Gegenstande die Farbe, deren richtige Auffassung und Reproduktion, wie mir es scheint, dermalen wohl nur nach dem Ohngefähr überlassen, und kein künstliches Mittel zur Bildung darin erfunden ist.

Fünftes Kapitel.

Nachweisung der Zeit.

1) Das Ich ist durch Denken gesezt schlechtweg: es ist schlechthin unabhängig von seiner Selbstanschauung da, und zwar ist es da als freies Princip, so wie wir diesen Begriff oben bestimmt haben.

2) Ich sage: ein Princip ist nothwendig ein Unendliches. Denn setzet, daß es jemals aufhöre Princip zu seyn, nach irgend einer vollendeten Reihe von Principiaten in einem lezten derselben aufgehe, und vernich-

tet werde, so wäre es nicht schlechtweg gesezt als Princip, und es bestände nicht darin sein eigentliches Wesen, sonders es wäre nur ein bedingtes Princip für eine solche Reihe von Principiaten.

(Von welcher Art ist die Einsicht, die ich so eben in Ihnen hervorgebracht habe? Ich antworte, es ist eine durch Analyse des gegebenen Begriffs erzeugte, indem gefunden wird, daß in diesem Begriffe des Princips ein andrer schon drin liege. Nemlich, wenn ich, welches willkührlich geschieht, den Gedanken der Unendlichkeit an den des Princips halte, und versuche, ob ich beide im Denken vereinigen kann, so findet sich, daß ich sie nicht nur vereinigen kann, sondern sogar, wenn ich nemlich richtig denken will, sie vereinigen muß. Nun aber ist die Unendlichkeit eigentlich eine Anschauung. Ich muß daher in diesem Falle mich so ausdrücken: der Begriff des Princips führt für die Anschauung, falls nemlich das Princip nicht bloß gedacht, sondern auch angeschaut werde, welches willkührlich ist, das Gesetz bei sich, daß dasselbe nur als ein unendliches angeschaut werden könne. Dies ist das Grundgesetz des analytischen Denkens, hier zwar a priori, welches wir im Vorbeigehen zum Behufe der Logik, welcher dasselbe ermangelt, anführen wollen.)

9) Aufgabe.

Jenes unendliche Princip im wirklichen Principseyn durch die freie Einbildungskraft zu bilden!

Es kann dasselbe Princip seyn nur in Beziehung auf sich selbst, indem außer ihm nichts da ist, und in

Beziehung auf sich selbst nur zu Entwicklung oder Bindung einer Freiheit, indem einer andern Bestimmung es nicht fähig ist. (Wir sprachen schon oben von Entwicklung oder Bindung einer Freiheit, durch welche die verschiedenen Grundformen des Bewußtseyns entstehen, hatten aber gute Gründe zu vermuthen, daß diese Art der Entwicklung ihren bestimmten terminus a quo und ad quem habe, und einen geschlossenen Umkreis bilde, daß daher in Beziehung auf diese das Princip endlich sey. Hier reden wir von Entwicklung durch ein unendliches Princip; es ist daher wohl zu erwarten, daß hier die Freiheit mit einer andern Bestimmung gedacht werde, denn oben, und sind nur diese beiden Sphären, so lange bis ihr charakteristischer Unterschied bestimmt angegeben werden kann, vorläufig nicht zu verwechseln.)

Diese Principiate schließen einander schlechthin aus, und wenn das eine ist, ist es schlechthin unmöglich, daß irgend ein anderes sey, und umgekehrt. Soll daher ein neues eintreten, so muß erst das vorhandene aufgehoben und vernichtet werden; sie folgen nach einander. Die Vernichtung des Seyenden ist die Bedingung der Möglichkeit des Seyns eines andern; und so ist das erste vor, das zweite nach. Und so geht denn das Eine und Eins bleibende hindurch durch eine Reihe nach einander folgender Veränderungen, oder durch eine Zeit. Diese Reihe hat niemals ein Ende, denn das Princip kann Princip werden ins unendliche. Eine unendliche Zeit. Eine Dimension derselben an dem

bleibenden, sie selbst eine unendliche Folge sich ausschließen der Inhalte. — Die Inhalte sind nicht die Zeitmomente, denn diese sind an sich als Theile derselben Einen Zeit sich durchaus gleich; sondern sie machen nur in der Zeit etwas unterscheidbar. Der Zeitträger und Einheitspunkt derselben ist das Princip; der Zeitinhalt und die Disjunktionspunkte sind die Principiate.

4) Was war es, das wir zufolge jener Aufgabe bilden wollten? Offenbar nur das Princip in seinem wirklichen Principseyn, keinesweges aber wollten wir bilden die Zeit; dieses leztere Bild gesellte sich nur ohne unser freies Zuthun zu dem erstern hinzu. Wir müssen also sagen: die Zeit sey ein Gesetz jenes Bildens, auf welches wir ausgehen, und zwar keinesweges ein solches, daß ungesehn und unbewußt uns bindet, wie dies sehr oft beim Denken der Fall ist, sondern das zugleich in einem Bilde heraustritt. (Eine Form jenes Bildens, und zwar eine schlechthin sichtbare Form.) Es liegt uns daher noch immer ob, dieses eben durch sich selbst sich einstellende Bewußtseyn der Zeit nach besonders zu erklären.

Wie die Freiheit wirklich und in der That über irgend eine Beschränkung, in der sie vorher befangen war, sich erhebt, entsteht ein Bewußtseyn, als das unmittelbare Seyn der neu entstandenen Freiheit: ist der Grundsatz, den wir schon oben aufgestellt, und aus dem wir schon oben erklärt haben. Dieser Grundsatz findet hier Anwendung. Indem nemlich der Aufgabe gemäß die freie Einbildungskraft jenes Princip con-

Für ein solches wäre weder Zeit, noch Zeitmoment. Soll es nun nicht also seyn, so müßte das Ich unmittelbar und in demselben Zustande mit der Auffassung des Principiats dasselbe auffassen als nothwendigen Theil nur eines Ganzen, und mit dem Bewußtseyn des Theils unmittelbar das Bewußtseyn des Ganzen zu verknüpfen genöthigt seyn; gar nicht vermögen im Theile zu beruhen, sondern von ihm herausgetrieben werden zum Ganzen. Nun aber ist das Ganze, in welchem alles befaßt ist, das Wissen; das Ich müßte daher die andern zu diesem Theile gehörenden Theile fassen auch als Wissen, aber als verschiedenes Wissen, des Einen und Einsbleibenden Wissenden, wodurch es in die oben beschriebene Zeitanschauung fiele. W. D. E. W.

Wie aber soll es nun erst zu einer solchen Nothwendigkeit aus dem Theile herauszugehen kommen? Der Theil müßte gar nicht begriffen werden können als seyendes, der Gedanke seines Seyns müßte einen Widerspruch enthalten, und eine Unmöglichkeit darbieten, wenn man dieses Seyn nicht anknüpfte an ein anderes, das jedoch mit dem ersten nicht zu gleicher Zeit seyn kann; kurz wenn das Gegebene nicht nothwendig gedacht werden müßte als ein bedingtes durch ein anderes. (Der Begriff der Bedingtheit ist schon oben dargewiesen, und wir werden ihn tiefer unten mit schärfster Bestimmtheit erklären.) –

Bemerken Sie, durch dieses Hineintragen der Bedingtheit bekommt die ganze oben beschriebene Zeit-

reihe einen neuen und näher bestimmten Charakter. Oben schlossen die verschiedenen Principiate sich bloß aus, und sollte das eine eintreten, so mußte das andre vernichtet werden; übrigens war ihre Stelle in der Reihe ganz gleichgültig, und wenn auch etwa von ohngefähr diesmal b auf a folgte, so wäre es doch eben so möglich gewesen, daß in umgekehrter Ordnung a auf b gefolgt wäre. Hier schließen die Mannigfaltigkeiten sich nicht nur aus, sondern sie bedingen sich auch, und weisen dadurch ihre Stelle in der Reihe sich an; es ist nicht mehr, wie oben, ein vor und nach überhaupt, sondern ein gebundenes vor und nach. Das Bedingende mußte dem Bedingten voran gehen, und das Bedingte nach, und umgekehrt. Wenn nun das Wissen auf diese Bedingtheit der vorliegenden Erscheinung merkt, so wird es dadurch getrieben zum Denken der Bedingung, als dem nothwendig vorhergehenden, und von diesem aus vielleicht wieder zu seiner Bedingung, und vermag aus dem gegenwärtigen c aufzusteigen zu einem vorhergegangenen b, von diesem zu einem vorhergegangenen a. Und hierdurch nun entsteht zuerst das Bewußtseyn des Ich als des Einen und Einsbleibenden in dem Wechsel seiner Zustände, und damit das Bedürfniß einer wirklichen Zeit, um den Gegensatz in der Wirklichkeit zu vereinigen. (Dieses Eine Ich könnte nun allerdings bloß seyn das Wissende, wenn die wechselnden Zustände für das bestimmte Individuum, welches etwa also denkt, bloß äußere Wahrnehmungen wären. Diesem bloß Wissenden aber

bürgt nichts für seine Unendlichkeit und Selbstständigkeit, sondern es ist in seinem Daseyn abhängig vom Gegebenseyn äußerer Objekte: und die hier entstehende Zeit ist keine unendliche, sondern nur eine unbestimmte. Besteht aber der beobachtete Wechsel im freien Einbilden und Denken, so wird das Eine Ich ausdrücklich zum Princip, und dessen Zeit ist eine wirkliche und in der That unendliche.)

Wir denken das Ich hier nicht bloß als Wissendes, sondern als Princip, und folgern weiter also: die mannigfaltigen Principiate sind durcheinander bedingt, was kann das eigentlich heißen? Die Principiate haben ja in sich durchaus keine Selbstständigkeit, und sind nichts mehr als der reine Ausfluß der Freiheit des Princips, sie können daher keine eigenthümlichen Bestimmungen, so wie Dinge an sich, an sich tragen. Was man von ihnen prädicirt, prädicirt man eigentlich vom Princip. Der obige Satz heißt also soviel: das Princip ist bedingt in Beziehung auf seine Principiate, seine Selbstentwicklung ist gebunden an eine bestimmte Reihenfolge (hier in die Unendlichkeit fort.) Es kann zu einem gewissen Ziele y, wenn es auch dasselbe deutlich dächte, und sich zum Ziele setzte, in der Wirklichkeit nicht kommen, außer hindurch gehend durch a, b, c, u. s. f.

Woher entsteht nun dieses Wissen von der Bedingtheit dem Ich?

Da es eine Beschränktheit des Princips in Absicht seines Vermögens auf die Wirklichkeit ausdrückt,

offenbar aus der Selbstanschauung des Vermögens. Und so ist denn nun die oben versprochene genaue Beschreibung des Begriffs der Bedingtheit möglich geworden. Er gründet sich auf die unmittelbare Selbstanschauung des Vermögens in seiner Gebundenheit an eine a priori bestimmte Reihenfolge seiner Entwicklung in der Wirklichkeit.

Und so wird es denn möglich zufolge dieses Begriffs aus einem gegebenen Theile der Zeit mit apodiktischer Gewißheit zu schließen, was demselben in der Zeit vorhergegangen seyn müsse; ob man gleich das vorhergegangene nicht wirklich erlebt hat; und auch nicht vorgiebt es erlebt zu haben: also die Vergangenheit aus Gründen und mit sicherer Gewißheit wieder herzustellen. Eben so wird es auf dieselbe Weise möglich aus derselben gegebenen Zeit zu schließen, was folgen müsse, und so die Zukunft zu vergegenwärtigen, — es versteht sich unter der Voraussetzung, daß alles ordentlich hergehen werde, das heißt, daß das Princip sein ganzes Vermögen brauchen, und durch nichts sich beschränken werde, als durch das absolute Gesetz seiner Selbstentwicklung.

Ich frage, ist diese also übersehene Reihe vollkommen geordnet, und hat in ihr jedwedes Glied seine bestimmte Stelle, aus der es nicht weichen kann, und so seinen fest bestimmten Moment in der bekannten Zeit? Sie werden ohne Zweifel antworten müssen, ja. Ich frage aber weiter, zu welcher Zeit in der allgemeinen Zeit ist denn diese ganze bekannte Zeit selbst; hat sie

auch in der leztern ihre bestimmte Stelle? Sie werden antworten müssen, nein, sondern sie schwebt ganz unbestimmt in der unendlichen von vorn und von hinten leeren Zeit.

Anhang über das Erinnerungsvermögen.

Wir sprechen überhaupt von diesem Vermögen, und sprechen hier davon, weil dessen Erörterung das, was wir über die Zeit gesagt haben, vortrefflich erläutert.

Zuvörderst das Erinnerungsvermögen ist von dem so eben beschriebenen Vermögen, den Zeitinhalt schlechthin a priori vorwärts und rückwärts zu erzeugen, wesentlich verschieden. Durch dieses leztere nemlich wird ausgesagt, daß ein gewisser Zeitinhalt nothwendig sey; ob er nun wirklich erlebt worden oder nicht, vielmehr ist von der Wirklichkeit ganz und gar nicht die Rede: das Erinnerungsvermögen aber sagt aus, daß ein gewisser Zustand in der Vergangenheit wirklich da gewesen, und erlebt worden.

Worauf gründet sich nun dieses Erinnerungsvermögen? Ich antworte, gleichfalls, so wie das erste, auf das Verhältniß der Bedingtheit, nur nicht der absoluten Möglichkeit der That nach einem Gesetze, sondern der gegebenen Wirklichkeit der That. Ich vollziehe in dem gegebenen und vorliegenden Momente innerlich etwas; ich bemerke, daß ich dieses thue, durch eine neue Reflexion, welche über das wirkliche Thun sich erhebt;

ich frage, unter welcher subjektiven Bedingung der schon geschehenen Entwicklung meines Vermögens konnte ich dieses thun, ich finde unter der und der; also muß diese Bedingung, die mir zugleich durch die unmittelbare Kausalität der Einbildungskraft dargestellt wird als wirklich, von mir schon durch ein wirkliches Thun erfüllt seyn. Vielleicht verhält es sich mit dieser Bedingung wiederum so, daß sie auf dieselbe faktische Weise bedingt sey durch eine nothwendige frühere erfüllte Bedingung, welche auf dieselbe Weise mir als wirklich vorgestellt wird, u. s. f. Und so vermag ich denn aus dem einen gegebenen Momente meines Lebens Zustände meines vergangenen Lebens als wirklich erlebt zu entwickeln, das heißt, mich ihrer zu erinnern. Z. B. Der gegebene Moment meines Lebens kann seyn eine Attention; (denn bei der reinen und einfachen äussern Wahrnehmung, wie wir sie eben beschrieben haben, findet Erinnerung durchaus nicht statt, weil in ihr keine Freiheit statt findet.) In der Attention wird das Bestimmte auf das Allgemeine, die Art auf die Klasse zurückgeführt. Wie ich dessen mir bewußt werde, entsteht die Frage: wie bin ich denn zur Kenntniß dieses Allgemeinen und dieser Klassen gekommen? Offenbar in irgend einem frühern Vorstellen, das zufolge der hier gezeigten Kenntniß so und so gewesen seyn muß, und welches der dadurch erregten höhern Attention durch die unmittelbare Kausalität der Einbildungskraft als wirklich (zufolge des Begriffs nemlich als **vorher gewesen**) dargestellt wird.

Oder der gegenwärtige Moment ist eine Konstruktion durch freie Einbildungskraft. Es bedarf zu einer solchen gewiß einer materiellen aus dem äußern Sinne entlehnten Qualität. Diese muß einmal durch irgend eine äußere Wahrnehmung mir gegeben seyn. Diese äußere Wahrnehmung also kann ich auf die oben beschriebene Weise aus dieser Konstruktion erinnernd entwickeln. Oder endlich der gegenwärtige Moment enthält ein freies Denken. Dies geschieht nach irgend einem Denkgesetze, welches ich dermalen schon kenne, welches ich drum in irgend einem frühern Zustande kennen gelernt habe, welcher frühere Zustand nun aus dem gegebenen Momente auf die beschriebene Weise sich zur Erinnerung entwickeln läßt.

Also:

1) Die erinnernde Kraft ist die freie Einbildungskraft als Reproduktionsvermögen, wie wir dieselbe oben im 5ten Kapitel beschrieben haben.

2) Das Erinnerungsvermögen ist daher eine durchaus freie unter dem Willen und dem Begriffe stehende, und durch Uebung nach Regeln zur Kunst zu erhebende Kraft.

3) Das Gesetz und der Faden, an welchem diese Einbildungskraft fortläuft, und vermittelst dessen sie den reproducirten Zuständen ihre bestimmte Stelle in der Zeit anweist, ist die Bedingtheit.

4) Dasjenige, wodurch der reproducirte Zustand nicht wie oben, weil da nur das Denken geschäftig war, als ein nothwendiger, sondern als ein wirk-

lich erdichtet dargestellt wird, ist die unmittelbare Kausalität der Einbildungskraft, die der Attention, ob er wohl erlebt seyn möge oder nicht, entgegen kommt, und dadurch der Erinnerung ihren eigenthümlichen Charakter ertheilt.

5) Das Erinnerungsvermögen ist nicht etwa ein zufälliges Phänomen im Bewußtseyn, das man der Psychologie unter der Benennung eines Gedächtnisses überlassen müsse, sondern sie ist ein nothwendiges und unabtrennliches Bestandtheil des Bewußtseyns, und gehört in eine Darstellung des einen und absoluten Bewußtseyns, wie die gegenwärtige ist, und muß mit dem ganzen Bewußtseyn in der Wissenschaftslehre begründet werden. Ohne dieses Vermögen wäre das Bewußtseyn, das in einzelne Momente, ohne allen Zusammenhang zerrissene, das wir oben beschrieben haben, und es käme nicht einmal zu einem Bewußtseyn des Ich, als des bleibenden im Wechsel der Zustände. —

Man kann dem Gesagten zufolge folgenden Satz aufstellen: in jedem lezten Zustande des Bewußtseyns ist das ganze vorhergegangene Leben desselben das Bedingende; das leztere müßte sich demnach ganz so, wie es gewesen ist, aus dem erstern Stück für Stück im Rückgange von jedem Bedingten zu jedem Bedingenden entwickeln lassen. Daß sich dies denn doch in der wirklichen Wahrnehmung unseres Erinnerungsvermögens nicht also findet, kommt daher. Wissen man

sich, als von uns gethan, erinnern soll, das muß man gleich anfangs mit freier Besonnenheit thun, also daß man des Gesetzes seines Verfahrens dabei sich bewußt werde. Man kann nicht in das Wissen zurück rufen, was nicht gleich anfangs deutlich und klar im Wissen war. Es fällt daher nothwendig aus der Sphäre der möglichen Erinnerung alles dasjenige hinweg, was in den frühern Jahren des Lebens durch die eigene unmittelbare Kausalität der Einbildungskraft sich machte, und was auch späterhin durch dieselbige Kausalität (durch Genialität) sich gemacht hat; wiewohl bei dem leztern der äußern Umstände man sich wohl erinnern kann. Und so lassen sich denn über das Erinnerungsvermögen überhaupt folgende Anmerkungen machen.

1) Die Bedingung alles Erinnerns ist, daß man seines Verfahrens in dem Momente, von welchem aus man sich erinnert, sich deutlich bewußt werde, indem allein an dieses Verfahren das Denken nach dem Gesetze der Bedingtheit sich anknüpft; daß man sich frage: wie mache ich doch dies, und wie ist ein solches Machen mir möglich?

2) Je klärer, freier und seiner selbst mächtiger das Bewußtseyn überhaupt ist, desto umfassender und fertiger ist auch das Erinnerungsvermögen. (Das wahre Princip einer Mnemonik ist der Satz, sapere aude.)

3) In welcher Art des Wissens das Bewußtseyn am fertigsten und geübtesten ist, darin ist es auch das Erinnerungsvermögen. Z. B. der geübte Philo-

soph wird mit der höchsten Leichtigkeit Denkreihen wiederherstellen, und des Zusammenhanges und der Uebergänge des Raisonnements sich erinnern, dagegen vielleicht sein Erinnerungsvermögen schwach seyn wird für Namen und Jahreszahlen, indem diese Welten für sich sind ohne allen Denkzusammenhang. Er würde, um dieser sich zu erinnern, auf ein anderes Bindungsmittel denken müssen, worüber tiefer unten.

4) Endlich bedarf es zur Verstärkung des Erinnerungsvermögens noch der fleissigen Uebung desselben; damit man nemlich die Kunst erlange, die zu entwickelnden Glieder schnell und ohne Verweilen zu entwickeln.

Dies ist das eigentliche Erinnerungsvermögen; ein Vermögen, das jedweder auf dieselbe Weise besitzt, und welches jeweder durch Freiheit in sich zur fertigen Kunst erheben kann. Besondere Naturbegünstigung, Talent, Genie, oder wie man das nennen mag, hat darauf keinen Einfluß.

Was also wollen denn die psychologischen Untersucher derselben Materie mit ihrem Gedächtniß, mit ihrem guten oder schlechten Gedächtniß und dergleichen? Können wir von diesen Lehren gar nichts brauchen, oder können wir etwas brauchen? Wir wollen sehen.

Wir schweigen von ihrer Untersuchung über die Aufbehaltung der Bilder, woraus bloß ihr krasser Materialismus in die Augen springt. Nicht die Bilder werden aufbehalten, sondern die Bildung selbst, die

wird sich in der Folge ergeben. Auf alle Fälle müssen wir bei einer solchen Kausalität unsere Untersuchung anheben; und thun es jezt abermals, nur auf eine andere Weise.

Für erste ist wohl einzuschärfen, daß das Wort Seyn hier streng genommen werde für ein schlechthin auf sich selbst beruhendes Seyn an sich.

1) Nun setze man, eine solche Kausalität des Lebens werde gehemmt, und ihr Ausbruch durch die Hemmung zurückgehalten, was wird dadurch im gehemmten Leben entstehen? Jene Kausalität, inwiefern sie im Leben selbst ist, kann doch nicht vernichtet werden, nur ihr Ausbruch wird es; es bleibt im Leben die bestimmte Thätigkeit und Freiheit gleichsam als eine Kausalität, die keine Kausalität hat. Wie nennen wir nun so etwas in der Sprache? Ich glaube, Jedermann nennt es Trieb. Also ein Trieb entsteht dadurch im Leben.

Und so haben wir denn erst hier im Zusammenhange und seiner Möglichkeit nach ein selbstständiges Seyn bloßer und abgesonderter Freiheit abgeleitet, welche wir vorher nur schlechtweg postulirten. Geben wir dem Leben eine wirkliche Kausalität, so verfließt die Freiheit immerfort unmittelbar in das durch sie hervorgebrachte Seyn, verschmilzt mit ihm unabtrennlich, und hat gar kein besonderes Seyn.

2) Selbstständiges Seyn der Freiheit ist nach Obigem Bewußtseyn. Es müßte demnach nothwendig unter dieser Bedingung im Leben entstehen ein Bewußtseyn des Triebes zufolge einer Begrenzung. Ein

unmittelbares Bewußtseyn einer wirklichen Begränzung aber, welches unmittelbar sich selbst macht, heißt Gefühl, und das Vermögen eines solchen Bewußtseyns überhaupt Sinn. Hier insbesondere ginge das Bewußtseyn unmittelbar auf den wirklichen Zustand des Lebens selbst; das Gefühl wäre sonach ein Selbstgefühl, und der Sinn ließe sich füglich nennen innerer Sinn.

Anmerkung.

(Das Beschränkende des Lebens würde seyn eine Kraft, und zwar eine stärkere, denn dieses Leben, welche, da sie dem Leben sich entgegensezt, außer ihm gestellt werden könnte, und zwar als ein auf sich selbst beruhendes Seyn, da sie ja dem Leben als einem solchen und einer Kausalität desselben in der Sphäre dieses Seyns an sich sich entgegensezt: welche erstere Annahme einen objektiven Dogmatismus, eine Transcendenz über das freie Leben begründen würde. — Es könnte aber auch so seyn, daß diese Begränzung gleichfalls in dem einen günstigen Leben läge, nur nicht inwiefern dasselbe frei ist, sondern in seinem Seyn selbst, nur in einem höhern, welchem gegenüber dasjenige Seyn, von dem wir bisher gesprochen haben, nur ein niederes und untergeordnetes seyn würde; welche Annahme, falls sie sich bestätigen sollte, den erst erwähnten Dogmatismus aufhöbe, und einen immanenten Idealismus begründen würde.)

3) Das Leben ist nun über alle unmittelbare Kausalität hinweg, erhoben in das Reich des Be-

wußtseyns. Ist nun wirklich ein Trieb in ihm, so wird derselbe unmittelbar Kausalität haben, da wo er es nun noch kann, eben in dem Reiche des Bewußtseyns. Auf welche Weise nun, und welcherlei Bewußtseyn wird an dieses Gefühl des Triebes sich anknüpfen?

a) Zuvörderst das Leben hat schlechthin durch sein Seyn als Freiheit in sich ein bestimmtes Vermögen; und auch dieses Vermögen ist erst jezt durch Hemmung der unmittelbaren Kausalität zu einem selbstständigen Daseyn gekommen, da in der Kausalität es immerfort ausströmen würde ins Seyn, und zusammenströmen mit ihm. Da jedes selbstständige Seyn der Freiheit Bewußtseyn giebt, so entsteht durch die Hemmung nothwendig neben dem Bewußtseyn des Triebes auch das des Vermögens, unmittelbar mit demselbigen vereinigt; nur daß wir das leztere, als nicht ausdrückend einen wirklichen Zustand, sondern nur eine mögliche Thätigkeit des Lebens, nicht, wie das erste, Gefühl, sondern vielmehr Anschauung nennen.

b) Bleiben wir gleich bei diesem Anschauen des realen Vermögens, des Vermögens zur Kausalität in der Sphäre des Seyns, von dem wir hier allerdings reden, stehen. Es ist dasselbe, wie aus dem obigen bekannt ist, das Vermögen durch eine Reihe von Bedingungen hindurch in der Zeit zum beabsichtigten Ziele fortzuschreiten. Dieses Vermögen würde es seyn, welches auf

Veranlassung des Triebes nach realer Kausalität und mit ihm zugleich in die Anschauung einträte.

Die Sache steht so: Unmittelbar, und in dieser Lage der Dinge ist das freie Leben schlechthin gehemmt, und es kann in der Sphäre des Seyns durchaus keinen Schritt vorwärts. Nennen wir diese Grenze, die zugleich die angestrebte Kausalität ausdrückt, d. Aber es möchte vielleicht einen Punkt geben, a, den das Leben durch unmittelbare Kausalität hervorbringen könnte; wie dieser hervorgebracht wäre, könnte es nun vielleicht auch b hervorbringen, weil a die Bedingung seiner Realisation ist, nach hervorgebrachtem b vielleicht aus eben dem Grunde c, und nun vermittelst des Durchganges durch c das gleich zuerst beabsichtigte d. Falls es zu einer Anschauung dieser Reihe in ihm gekommen wäre, so schaute es dadurch an sein ihm eigenes Vermögen der Kausalität zu d.

Dieses Vermögen lag nun allerdings ursprünglich im Leben und im absoluten Seyn desselben verborgen, aus welchem es auch zur Anschauung hervorgerufen ist. Daß es aber jezt ein wirkliches Vermögen des Lebens ist, in der freien Gewalt desselben steht, und nun unmittelbar zur Ausübung fortgeschritten werden kann, ist bewirkt allein durch den Begriff. Durch den Begriff allein ist dieses Vermögen ihm gegeben, da es vor demselben vorher durchaus keins hatte. Man erlangt hier Einsicht in den sehr wichtigen Satz, wie der Begriff befreie, und Grund eines wirklichen Vermögens werden könne. Darin allein liegt die

Uebermacht des Bewußtseyns über die bewußtlose Natur, daß die leztere blind wirkt immer alles, was sie kann; das erstere aber durch den Begriff seine Wirkung mäßigen, und sie nach einer Regel planmäßig richten kann.

4) So gewiß der Trieb zur Kausalität ist, und fortdauert, so entsteht im Bewußtseyn die Aufgabe, aus der Anschauung des Vermögens überhaupt den so eben geschilderten Begriff der möglichen Kausalität auf das angestrebte zu entwerfen; welches eine Sache der ruhigen Ueberlegung und des Nachdenkens ist, wovon wir dermalen noch nicht sprechen. Hier ist nur die Frage zu beantworten, wodurch die Entwerfung eines solchen Begriffs bedingt sei. Ich sage, außer der schon abgehandelten Anschauung des Vermögens überhaupt, ist sie auch noch bedingt durch ein Bild des Widerstandes; denn in der anzustellenden Ueberlegung soll ja beides, das Vermögen sowohl, als der Widerstand, so lange an einander gehalten, und durch einander berechnet werden, bis sich findet, eine solche Richtung des gegebenen Vermögens werde den Widerstand besiegen.

Wie entsteht ein solches Bild des Widerstandes? Offenbar nicht liegt es im Gefühle, denn in diesem ist bloß der Trieb, aus welchem vielleicht auf eine Begränztheit geschlossen werden könnte, noch in der Anschauung, denn diese geht bloß auf das Vermögen. Wir kennen es als Bedingung des Begriffs der zu suchenden Kausalität, dieser aber ist ein Erzeug-

niß der freien Einbildungskraft, welche hier unter Voraussetzung der Kenntniß des Vermögens, so wie des Widerstandes, durchaus produktiv ist, und zwar mit Besonnenheit und Bewußtseyn produktiv, da sie nach der durch die beiden Prämissen ihr angegebenen Regel verfährt. Das Bild des Widerstandes müßte sonach gleichfalls durch die produktive Einbildungskraft hervorgebracht werden, nur, da darauf nicht ausgegangen wird, sondern das, worauf ausgegangen wird, dadurch nur schlechthin bedingt ist, nicht mit Bewußtseyn, sondern blind, absolut zufolge des Triebes, der seine Befriedigung sucht. In Hervorbringung dieses Bildes hätte die produktive Einbildungskraft Kausalität schlechthin durch ihr Seyn, als produktive Einbildungskraft nämlich.

5) Wie wird nun ein solches Bild ausfallen? Ich sage:

a) Zuvörderst eben als das eines absoluten Widerstandes, demnach gesezt, und hinausgesezt außer das Ich, und gesezt in die Sphäre des Seyns an sich, da es ja dem Leben als einem solchen entgegengesezt ist. Kurz dieses positive Setzen ist das, was wir im vorigen Abschnitte als objektives Denken beschrieben haben.

b) Ist es Bild eines Wiederstandes im Bilde, und nur im Bilde ist es Widerstand (denn die andern Beziehungen, von denen tiefer unten, liegen im Gefühle, und können aus demselben nicht eintreten in das Bild); es widersteht sonach dem Bilden selbst,

und hebt die Freiheit desselben auf, und so eben wird es gebildet.

α) Es ist hier, wo das Bilden erst anhebt, noch die ganze unendliche Freiheit des Bildens oder Setzens schlechtweg vorhanden. Diese in ihrer Unendlichkeit wird beschränkt, und diese Beschränkung gebildet. Es ist demzufolge in diesem Bilde ein doppeltes; das in Wechselwirkung und Gegensatz mit einander gestellt wird: zuvörderst das unendliche Vermögen zu setzen selbst, in die Einheit des Bildes gefaßt, was wir oben als Ausdehnung beschrieben haben. Diese leere Ausdehnung, als das Bild des Vermögens selbst, ist dem Ich allenthalben durchsichtig und durchdringlich. Sodann der Gegensatz: ein eben solches unendliches Setzen von Seiten des Widerstandes, das die Durchsichtigkeit, und Durchdringlichkeit aufhebt. Das aus diesen beiden Bestandtheilen entstehende Ganze ist das Bild der **Materie**.

β) Ist denn doch noch a wirklich und in der That gesezt in der Form. Auch diesem Setzen muß ein Gegensatz gebildet werden, außerdem wäre es nicht Bild eines Widerstandes. Es ist durch das Setzen des Ich überhaupt gesezt als seyend, der Widerstand muß sich auch noch selbst setzen mit seinem eigenen Seyn, welches mit dem ersten vereinigt ein weiter bestimmtes Seyn oder eine Qualität geben würde.

Lassen Sie uns das leztere an einer tieferen Betrachtung des äußern Sinnes klar machen. Der äu-

ßere Sinn ist zufolge der so eben gegebenen Erklärung die Beschränkung der produktiven Einbildungskraft durch das sich selbst setzen eines Widerstandes überhaupt. So ist der Total-Sinn, das Gefühl (der Sinn der Betastung), die Einbildungskraft für Ausdehnung in ihrer Beschränktheit. Durch diesen Sinn wird die Materie als undurchdringbar wahrgenommen. Wir schweigen hier von diesem Sinne, inwiefern er außer dieser allgemeinen Undurchdringlichkeit noch andre Qualitäten der Materie (kalt, warm, und dergleichen) liefert. Der begreiflichste Sinn für die Qualität ist das Gesicht, welches von dem Gefühle als Total-Sinne dadurch verschieden ist, daß das leztere nur das Setzen im Akte ausdrückt, das Sehen aber Bild des Gesetztseyns und des sich selbst durchsichtigen Gesetztseyns als eines solchen ist. Ich sehe den Gegenstand heißt: das S e t z e n desselben ist vollendet, und ich bin auf die Gesetztheit beschränkt. Aber ich sehe denselben nicht durch, heißt, das Innere desselben ist nicht durch mich gesezt, mir daher auch nicht bekannt, sondern es ist durch den Gegenstand selbst gesezt. Die Gränze dieses meines Setzens und des Sichsetzens des Gegenstandes wird nun bezeichnet durch eine weitere Bestimmung meines Sehens selbst, die dem Gegenstande beigemessen wird, mein Sehen bleibt kein reines Sehen, sondern es wird Sehen einer Farbe, als weitere Bestimmung des reinen Sehens.

c) Diese drei Bestandtheile bilden zuvörderst unter sich ein organisches Ganzes, wie dies schon im vo-

rigen Abschnitte bewiesen worden ist. Es ist daher schlechthin unmöglich, daß ein äußeres objektives Seyn gebildet werde, das nicht materiell sey, und sinnliche Qualitäten habe. Auch ist es unmöglich, daß eine Materie sey ohne Qualität, oder daß eine Qualität anders sey außer an einem materiellen.

6) Durch diese Untersuchung hat unsere ganze Ansicht sich verändert und erweitert. Wir betrachteten das, was wir früher äußere Wahrnehmung nannten, in seiner eigenen Dreifachheit als ein für sich bestehendes und abgesondertes. Hier finden wir es selbst als ein bloßes Glied eines größeren organischen Ganzen, des Bewußtseyns. Der synthetische Periode nemlich, den wir hier beschrieben haben, besteht aus folgenden drei Hauptbestandtheilen: 1) aus einem Gefühle, des Triebes nemlich, 2) aus einer Anschauung, des realen Vermögens nemlich, des Vermögens einer Kausalität in der Sphäre des Seyns, 3) aus einem Bilde des Widerstandes. Da dieses Bild entworfen wird durch die freie und absolut produktive Einbildungskraft, zwar ohne Bewußtseyn der Freiheit, so können wir das ganze Geschäft in diesem Bilden sehr füglich nennen ein Denken, indem durch die veränderte Ansicht selbst dasjenige, was früher uns als Affektion durch den Sinn, und als Anschauung erschien, mit in dieselbe Sphäre fällt.

7) Wohin fällt nach dem Gesagten der eigentliche Brennpunkt der äußern Wahrnehmung, wenn man dieselbe als ein besonderes betrachtet; das heißt, worin

geht im Zustande derselben das Leben auf? Offenbar in dem Erschaffen des Bildes. Nicht die in derselben vorkommende Anschauung der Ausdehnung ist, Fokus, Mittelsitz, sondern sie wird nur gebildet und objektiv hingestellt, freilich zufolge der unmittelbaren Anschauung, die damit verknüpft ist; und so hingesezt wird ihr ein Gegensatz gegeben. Der Sinn ist nur der eigentliche Punkt des Konfliktes der entgegengesezten, und so ist auch er nicht unmittelbar, sondern er wird objektiv hingesezt. Der dritte Bestandtheil, das Setzen, ist zwar zunächst unmittelbar, denn es ist der Akt des Bildens, die Erschaffung eines Bildes selbst; dennoch wird es in demselben ungetheilten Momente auch zugleich objektive gesezt, und so wird es der besondere Sinn für Qualität; wie an dem oben gegebenen Beispiele vom Sehen erläutert worden. Also die ganze äußere Wahrnehmung ist überhaupt gar kein Bewußtseyn, sondern sie ist ein bewußtes, durch absolute Produktion der Einbildungskraft dem Bewußtseyn erzeugtes Objekt. Und so ist denn insbesondere das Denken darin ein doppeltes, theils ein wirkliches Denken, als Erschaffen des Bildes, theils ein gedachtes Denken, als objektivirter Sinn für Qualität, und die Anschauung darin ist gleichfalls doppelt, theils wirkliche Anschauung, in Erschaffung der Ausdehnung, theils Anschauung der Anschauung, indem der Freiheit derselben an der Materie ein Widerstand gegeben wird.

Und so ist denn auch der äußere Sinn nicht wirklicher Sinn, sondern nur das Bild des einigen wahren

haften Sinnes, der uns übrig bleibt, des innern Sinnes. Dieses alles hätte man auch schon in bloßer Beobachtung daraus schließen können, daß der Raum sowohl als der äußere Sinn aus dem eigentlichen Innern des Ich herausgesezt, der leztere sogar zu einem Sinnenwerkzeuge verkörpert wird.

8) So demnach verhält es sich. Nun aber kann jener Akt der produktiven Einbildungskraft nicht zum Bewußtseyn kommen, sondern er verschmilzt unmittelbar mit seinem Produkte. Darum erscheint die äußere Wahrnehmung nicht als ein Bewußtes, was sie zufolge des gegebenen Beweises ist, sondern als ein Bewußtseyn, und zwar als ein unmittelbares und unbedingtes, und so wird denn dem gewöhnlichen Bewußtseyn die äußere Welt vorgespiegelt, als ein unmittelbarer Gegenstand des Bewußtseyns. Wie haben wir es gemacht um das Gegentheil einzusehen? Wir haben durch Denken die äußere Wahrnehmung in einen höhern Zusammenhang aufgenommen, und so das Glied des Zusammenhanges, das dem gewöhnlichen Bewußtseyn sich verbirgt, vor unser künstlich erzeugtes Bewußtseyn gebracht. So auch nur kann es eingesehen werden. Wer daher dieses Denken nicht mit uns verrichtet, oder, obwohl er es versucht, weil er es nicht recht macht, nicht von der Evidenz desselben ergriffen wird, der sieht es eben nicht ein. Nun hilft ihm all sein Betheuern, sein Bösewerden, sein Versichern, daß er durchaus nicht anders könne, nichts. Das wissen auch wir recht wohl, und beweisen es ihm noch obendrein, was er selbst nicht

einmal kann, daß er durchaus die Sache nicht anders ansehen könne, als er sie ansieht, weil er die Bedingung der andern Ansicht nicht erfüllt.

So nun aber Jemand unsern Satz so verstehen wollte: wir bilden uns die Dinge bloß ein, wie er denn wirklich also sogar von seynwollenden Philosophen verstanden worden, der würde nur zur Schau legen seinen unendlichen Unverstand, seine absolute Unfähigkeit sich zu belehren, und in irgend eine Vorstellung einzugehen, die er nicht schon hat, und zwei Gedanken hinter einander zu fassen, so daß er den ersten noch wisse, wenn es zum zweiten kommt. Wir bilden uns ein in den höhern Regionen der Freiheit, wo wir das Einbilden auch lassen könnten. Dasjenige Bilden aber, von dem wir gesprochen haben, kann unter Voraussetzung eines Triebes, dergleichen dem Leben des Bewußtseyns wohl absolut zukommen dürfte, nicht gelassen werden; es ist schlechthin nothwendig, und eben drum dringt sich auch sein Resultat uns auf. So haben wir auch, denk' ich, die äußere Wahrnehmung abgeleitet.

9) Das deutlich hervorgehende Resultat ist folgendes: das, was durch das hier zu Grunde liegende Verhältniß des Lebens angedeutet worden, und als einzig wahres übrig bleiben möchte, eine Begränzung des Lebens, ist in dem Objekte der äußern Wahrnehmung gar nicht berührt, sondern dieses Objekt ist ein bloßer Gegensatz gegen die Einbildungskraft, gar nichts für sich, wie es sich denn auch dem nur nicht

ganz flüchtigen Blicke nicht dafür ausgiebt, sondern Produkt eines Verhältnisses zu einem andern, der Einbildungskraft. Wodurch das Ding eigentlich daseyn soll, nur auch mit uns in Berührung treten und worin drum sein eigentliches Wesen bestehen müßte, ist doch wohl seine Kraft; diese aber ist nichts materielles, noch offenbart sie sich irgend einem äußern Sinne, sondern sie wird bloß gedacht. Die Kraft demnach, etwas durchaus unsinnliches und übersinnliches, würde das eigentliche Ding seyn. Was will denn also diese Raumfüllende Materie mit ihren Qualitäten, und wie könnte denn diese jemals für das wirkliche Ding gelten?

10) Dennoch entsteht hier die vorläufige und auch nur vorläufig zu beantwortende Frage, wie denn ein solches Bild des Widerstandes überhaupt in seiner allgemeinen Form zusammenhange mit dem Begriffe der angestrebten Wirksamkeit. Offenbar also: der ganze Widerstand, auf welchen auch der Trieb in seiner Ganzheit sich bezieht, und welchem man durch Hindurchgehen durch die Bedingungen theilweise beizukommen sucht, muß beisammen seyn, und er ist in diesem Beisammenseyn gesezt in dem Raume. In ihm ist zugleich und Eins, was nachher in der Zeit ein mannigfaltiges nach einander seyn wird. Es soll demnach im Raume ausgesucht werden ein Punkt (entsprechend dem oben Nro 3. b. beschriebenen a) in dem die Wirksamkeit anhebe. Z. B. bei der Materie als solcher ist die widerstehende und zu ertödtende Kraft die des Zusammen-

hangs der Theile. Dieser ist zuerst in einem Punkte, und von dem aus in dem angränzenden zu unterbrechen.

11) Das Bild der unmittelbaren Wirksamkeit des Ich ist eine grade Linie; darum erscheint auch alle solche unmittelbare Wirkung als geschehend in Linien (Stoß, Druck, Schub). Kommt ein unüberwindlicher Widerstand; so wird abgewichen in eine andere grade Linie, und es entsteht ein gradliniger Winkel. Die Wirkung in krummen Linien geschieht nur mittelbar, und mit Bedacht nach einer Regel, z. B. um einen gegebenen Mittelpunkt herum; dagegen die grade Linie ohne allen Bedacht unmittelbar heraus bricht, und eben der Ausbruch der freien Konstruktion selbst ist. Die Krümme ist der grade Gegensatz der Freiheit, die Begränzung derselben, wie denn der allgemeine Raum nothwendig als eine Kugel gebildet wird.

Man hat nach dem Grunde der drei Dimensionen des Raumes gefragt. Zuvörderst bedarf es dabei nur des richtigen Begriffs von Dimension, der, wo wir den Grund angeben werden, sich von selbst finden wird. Sodann muß man nur wissen, wo man diesen Grund zu suchen hat; keinesweges nemlich in der Region der Begriffe, sondern nur in der der Anschauung; denn hier ist bloße Anschauung, und das angegebene ist eine Begränzung der Anschauung. Gieb mir den Grund der drei Dimensionen an, heißt nichts anders als: versetze mich in den Standpunkt, wo diese Anschauung mir nothwendig erfolgt. Dieser Standpunkt ist z. B. nicht der des Punktes; von mir als Mittelpunkte aus

sind unendlich viele Linien möglich, und wenn dies für Dimension gehalten würde, hätte der Raum unendlich viele Dimensionen. Sondern der Standpunkt dieser Anschauung ist die Linie als das Bild der Freiheit, und drum auch der Zeit Diese, die Eine Dimension hat, muß durch den Widerstand auf alle mögliche Weise begränzt seyn. Aber es giebt drei solche Weisen, sie ist begränzt in der Länge an beiden Enden, in der Breite gleichfalls an beiden Enden, wodurch der Raum von der Linie aus zu einer Fläche, und in der Höhe und Tiefe, wodurch derselbe aus der Fläche zum geometrischen Körper wird. Dies sind die drei möglichen Richtungen um den ursprünglichen Raum nachzukonstruiren, wenn man nemlich ausgeht von der Linie, und diese voraussezt. Also ganz eigentlich im Gegensatze mit dem Bilde des Wirkens des Ich hat der Raum Dimensionen, und zwar ihrer drei.

12) Wir haben die äußere Wahrnehmung überhaupt genannt ein Denken; früher haben wir gesagt, sie sey eine Produktion durch absolute Bildungskraft. Inwiefern es uns nun mit beidem rechter Ernst ist, wie es denn allerdings ist, so ist uns alles Denken producirend durch absolute Bildungskraft, und umgekehrt. Also das Denken ist durchaus nichts leidendes, empfangendes, oder, des Etwas. (Hätte man sich nur den Begriff des Denkens auf diese Weise früher klar gemacht, so hätte schon von da aus die Philosophie auf den rechten Weg kommen müssen.) Oben beschrieben wir das Denken als ein Herausgehen

aus dem Innern und unmittelbaren Bewußtseyn. Das innere aber ist Gefühl und Anschauung, beides als unmittelbares Seyn der Freiheit, und so unmittelbares Bewußtseyn. Aus diesem werde durch Denken herausgegangen. In welcher Weise? Doch offenbar nicht in der Weise des Seyns, das überhaupt hier nicht statt findet, sondern in der des Bewußtseyns, welches hier statt findet! Da dies aber ein Herausgehen aus dem unmittelbaren Bewußtseyn ist, so muß es seyn ein Bilden, und zwar ein absolutes Bilden, ein reines Erschaffen eines neuen Bewußtseyns. Freilich ein Erschaffen nach einer Regel, keinesweges aber blind und gesetzlos, wie diejenigen es nehmen, die uns so verstehen: man bilde sich die Dinge bloß ein. — Dieser hier aufgestellte Begriff des Denkens wird sich durchaus bestätigen. Hier insbesondere wird gedacht ein Widerstand gegen die produktive Einbildungskraft, oder das Denken selbst in seiner allgemeinsten Form; also es liegt hier das absolut erste Denken. Die produktive Einbildungskraft produzirt sich selbst, es versteht sich im Bilde, und bildet dieser also produzirten einen Widerstand. Dies ist mit kurzem die hier vorkommende Funktion des Denkens, oder der absoluten Bildungskraft. Diese Bildungskraft ist hier immanent-transscendent, in sich bleibend-aus sich herausgehend.

Mit andern späterhin aufzuzeigenden Denken wird es sich anders verhalten. Da wird die Bildungskraft bilden nicht sich selbst, sondern ein anderes in der Anschauung ihm schon gegebenes Vermögen, und diesem

einen Gegensatz bilden, in welcher leztern Funktion allein sie reines Denken ist.

13) Auch wir die Philosophirenden, schlechthin als solche, sollen denken, das ist, durch die Bildungskraft absolut produziren. — Das so eben vorgetragene hatte zwei Haupttheile. Erstens war einzusehen: unter der und der Voraussetzung (des Triebes u. s. w.) muß ein Bild des Widerstandes erzeugt werden. Dieses muß sagt aus, daß an das eine Denken, das des vorausgesezten, unmittelbar ein anderes Denken als von ihm unabtrennlich sich anknüpfen werde; also es wird durch dieses muß ausgesagt, daß durch unmittelbare Kausalität des Denkens selbst, des sich erweiternden Denkens das zweite Denken aus dem ersten, ohne alles Zuthun der Freiheit sich machen werde: und so muß denn, wenn unsere Behauptung richtig ist, in jedem Zuhörer, der nur das erste Glied richtig gedacht hat, das zweite ohne sein Zuthun entstanden seyn, und die begehrte Evidenz ihn unmittelbar ergriffen haben. Ganz anders aber verhält es sich mit dem zweiten Theile des vorgetragenen, mit der Frage, wie wird dieses Bild des Widerstandes ausfallen?

Zweites Kapitel.

Wir sahen, wie das Ich, beschränkt auf einen bloßen Trieb, und ohne alle unmittelbare Kausalität

durch sein Seyn, sein Vermögen in der Zeit durch Bedingungen hindurch zum Ziele zu gehen anschaute, dasselbe berechnete auf den gleichfalls im Bilde entworfenen Widerstand, und so einen Plan seiner Wirksamkeit vollendete. Es leuchtet unmittelbar ein, daß es jenes mannigfaltige der Bedingungen und der Zeit in keinem andern Einheitsbegriffe fixiren kann, außer in dem von sich selbst; daß es daher in diesem Zusammenhange nothwendig sich selbst denke, und zwar hier als reales Princip (nicht bloß, wie im vorigen Abschnitte, als Princip einer Reproduktion durch Einbildungskraft) und zwar schlechthin a priori, ohne daß irgend eine reale Kausalität vorhergegangen, indem ja der ganze synthetische Periode von einer völligen Vernichtung derselben ausgeht.

Nun ist das Widerstehende Materie, und die Absicht ist, diese zu trennen, aus ihrem Orte zu bringen, zu bewegen. Materie aber kann aus ihrem Raume verdrängt werden nur durch andere Materie: und so müßte denn das Ich als wirkende Kraft in einer materiellen Welt selbst Materie seyn, also ein unmittelbar gegebener, bestimmter und im Raume begränzter Körper. Und zwar soll in diesem Körper der Begriff unmittelbar Ursache einer Bewegung der Materie werden können, um vermittelst dieser nach dem Begriffe zweckmäßig entworfenen Materie die starre Materie außer uns gleichfalls zweckmäßig zu bewegen. Eine solche Beweglichkeit der Materie durch den bloßen Begriff kann man füglich nennen Organisation, vermittelst

welcher ein Körper Organ wird auf die übrige Körperwelt. Das Ich im Bilde seiner Wirksamkeit auf Materie würde sich demnach verwandeln in einen organisirten Körper.

Eine vermittelst dieser Organisation in der materiellen Welt vollzogene Wirksamkeit müßte nun der Sinn, und zwar hier der oben beschriebene äußere, stets begleiten, um ermessen zu können, inwiefern der beabsichtigte Plan wirklich ausgeführt sey, oder was noch zu thun übrig bleibe. Der Sinn müßte drum mit dem Organe innig vereinigt seyn, und Eins ausmachen, und drum auf dieselbe Weise in der Materie dargestellt seyn, wie das Organ, woraus sich ergäbe ein materielles Ich im Raume mit äußerem Sinne und Organe.

So, sage ich, muß das Ich erscheinen schlechthin a priori. Daß man wirke, erfährt man nicht; es findet davon keine Wahrnehmung statt, wie von einem Zustande, der ohne alles unser Zuthun ist. Die Wirksamkeit sezt ja einen frei und durch absolute Selbstthätigkeit entworfenen Begriff voraus. Dieser Begriff und die mögliche Wirksamkeit nach demselben werden ja innerlich angeschaut (so nemlich haben wir es im obigen beschrieben und dargethan) eben als bloßes Vermögen, sogar vor der wirklichen Vollziehung der entworfenen Kausalität voraus, und schon in diesem durchgeführten und vollendeten Vorbilde einer solchen Wirksamkeit erscheint das Ich nothwendig als ein materielles Organ.

Wodurch demnach und durch welches Vermögen eigentlich wird das Ich zu einem materiellen Leibe gebildet? Offenbar durch absolut produktive Bildungskraft, eben so wie das Bild des Widerstandes selbst, bei derselben Gelegenheit und zufolge desselben Gesetzes. Der Begriff der angestrebten Wirksamkeit, das bestimmte Vorbild dieser Wirksamkeit selbst sollte entworfen werden. Dazu bedurfte es eines Bildes des Widerstandes, um auf denselben das Vermögen zu berechnen: so bedarf es wiederum eines Bildes des Vermögens, um auf dieses den Widerstand zu berechnen. Der Widerstand aber ist niedergelegt in der Materie, und so muß denn die Kraft in dasselbe Medium der Materie aufgenommen werden, damit eine solche Berechnung möglich sey. Es folgt daraus von selbst: so wie das Bild des Widerstandes, die äußere Warnehmung, nicht Bewußtseyn war, sondern Bewußtes, eben so ist auch das Bild des Ich als materiellen Leibes nicht Bewußtseyn, sondern Bewußtes, oder schärfer die Sache ausgedrückt: die Materialität ist die absolute aprioriſche Form des Selbstbewußtseyns in der Wirksamkeit auf den ursprünglichen Widerstand; die Form der Selbstanschauung des Ich durch den äußern Sinn, so wie die Zeit die Form der Selbstanschauung des Ich ist durch den innern Sinn. Nun kann die Wirksamkeit des Ich auf den ursprünglichen Widerstand theils bloß vorgebildet werden, in welcher Region wir uns bisher gehalten haben, theils kann sie auch wirklich vollzogen, und in dieser wirklichen Voll-

ziehung angeschaut werden; in beiden Fällen aber bleibt die Form, dort des freien Bildens, hier der Anschauung, die Materialität des Ich.

Drittes Kapitel.

Setzet nun, das Ich sey mit der Entwerfung dieses Begriffs seiner angestrebten Wirksamkeit, und allen den Konstruktionen, wodurch dieser Begriff bedingt ist, vollkommen fertig; ist nun die wirkliche Kausalität da, oder ist sie noch nicht da? Sie ist durch den allervollkommensten Begriff noch keineswegs da und gegeben, sondern sie ist nun nur erst vollkommen möglich. Das vorher gebundene und alles Vermögens zur Kausalität beraubte Ich hat nun bloß durch den Begriff sich vollkommen befreit, also daß es die entworfene Kausalität aus dem begriffenen Anfangspunkte anheben kann, sobald es dieselbe eben anhebt, und daß es zu dieser Kausalität keines andern weiter bedarf, denn seiner selbst.

Wenn es nun aus dieser vollkommenen Möglichkeit zur Wirklichkeit kommen sollte, was müßte geschehen, welches ist der eigentliche Uebergangspunkt von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, das noch erforderliche complementum possibilitatis? Diese Frage ist sehr wichtig, theils weil sie bisher von den Philosophen nicht eben gründlich untersucht worden, theils

um ihrer wichtigen Folgen willen auf unser ganzes System.

Ohne Zweifel ist dieser Uebergang zur wirklichen Kausalität eine Veränderung seines dermaligen Zustandes. Machen wir uns nur diesen Zustand recht deutlich, um zu sehen, worin er verändert werden könnt. Es hat dermalen seine Kausalität nur im Begriffe; diese ist freilich durchaus bestimmt und vollendet, aber dieses Seyn ist nur im Gedanken, und es fällt weg, so wie die That des Denkens wegfällt, weil dadurch der Gedanke selbst wegfällt. Ihr Seyn wird hier immerfort durch die fortdauernde Freiheit des Denkens gehalten, und fällt hin, sobald diese die Hand abzieht. Dieses Verhältniß etwa möchte es seyn, welches geändert werden müßte; also daß das Seyn der Wirksamkeit unabhängig würde von Gedanken, in welchem Falle man sie als wirklich würde gelten lassen. Wie soll nun eine solche Veränderung zu Stande kommen? Machen wir uns das Ganze auf folgende Weise deutlich! Es giebt ein doppeltes Verhältniß zum unmittelbaren Bewußtseyn. Wo nemlich irgend unmittelbares Bewußtseyn statt findet, das Gefühl und die Anschauung nicht ausgenommen, ist als das oberste und höchste, als das summum modificabile zu setzen absolut freies und unbestimmtes Bildungsvermögen. Dieses wird, falls es zu einem bestimmten Bewußtseyn kommen soll, allemal beschränkt. Es kann aber beschränkt werden auf eine doppelte Weise, 1) durch die unmittelbare Thätig-

keit des Ich selbst, die sich darstellt als Thätigkeit zu einem gewissen Produkte (einem Bilde.) In diesem Falle ist das summum modificabile unmittelbar gerichtet auf die Thätigkeit, und es erblickt das Produkt nur durch die Thätigkeit hindurch; fällt demnach diese bestimmte Thätigkeit weg, so fällt auch das Produkt aus dem Bewußtseyn heraus, und sein Seyn in diesem ist aufgehoben. Dies ist nun der Fall bei allem bloß gedachten, und so auch bei dem beschriebenen Bilde der möglichen Wirksamkeit. 2) Das summum modificabile ist schlechthin und unmittelbar beschränkt, keinesweges durch eine diese Beschränkung bedingende freie Thätigkeit, oder des Etwas. Dies ist der Fall bei der oben beschriebenen Beschränkung der absolut produktiven Einbildungskraft. Da nun eine solche Beschränkung durchaus unbedingt ist, so wird das Seyn, dessen im Zustande derselben man sich bewußt wird, gleichfalls vorgestellt als ein unbedingtes, durch die Zurückziehung der Freiheit, durch die es ja nicht bedingt ist, keinesweges aufzuhebendes.

Das Ich soll den Begriff seiner Wirksamkeit in der That vollziehen, heißt daher, es soll aus der Region des durch bloße Zurückziehung der Freiheit zu vernichtenden Seyns, der Region der Begriffe, sich begeben in die Region der unmittelbar gebundenen Bildungskraft, in welcher alles ein festes, und auf sich selbst ruhendes, beharrliches Seyn annimmt.

In diese Region ist es als Substanz schon versezt durch seinen materiellen Leib. Zu einem in der

Thät wirkenden materiellen Leibe müßte es sich demnach machen, um in die Form der Wirklichkeit einzutreten. Da in dieser Region alles feststeht, so werden es auch die auf diese Weise vollzogenen Produkte seiner Freiheit.

Also der Uebergang des Ich von dem bloßen Denken einer möglichen Kausalität zur wirklichen Vollziehung derselben besteht darin, daß es sich seiner ganzen Persönlichkeit nach von der Freiheit des bloßen Begriffs befreit, und sich hingiebt in sein ursprüngliches Principseyn in der Region der absolut beschränkten Bildungskraft. Dieser Uebergang aber geschieht mit absoluter Freiheit.

(Daher kommt es, daß man in Gedanken jeden Entschluß zurücknehmen kann; was aber gethan ist, ist gethan, und wir können es durchaus nicht als ungeschehen denken, indem es unsere eigene Anschauung des Seyns unwiederruflich bindet. Zurücknehmen können wir es nur durch ein neues wirkliches Thun, wodurch wir das Produkt der erstern That zerstörten, und ein anderes an die Stelle desselben setzten.)

Anmerkung.

1) Den Uebergang des Ich aus dem bloßen Begriffe zur wirklichen Kausalität kann man beschreiben als eine Bindung der vorher (zu einem freien Begriffe) gelösten Freiheit; man kann aber auch, wenn man bedenkt, daß der Begriff nur ein leeres Bild, die Wirksamkeit aber das wahrhaft reale sey, diesen Uebergang betrachten als eine Befreiung von einer

Freiheit, und Erinnerung einer höheren Freiheit, wie wir eben die Sache genommen haben. In jedem Falle wird es zufolge der oben aufgestellten Grundsätze ein vermittelndes Bewußtseyn dieses Ueberganges geben müssen, welches erscheinen wird als Bewußtseyn einer Selbstbestimmung, indem es ja der absolute Uebertritt des Ich aus einer Form seiner Kraft in die entgegengesetzte Form ist durch eigne höhere, in der Mitte zwischen beiden Formen schwebende Kraft des Ich.

2) Was in die Region der absolut beschränkten Einbildungskraft fällt, erhält ein unbedingtes und beharrliches Seyn, sagten wir oben. In diese Form fällt das Ich als materieller Leib, und darum ist dieses Seyn sein durchaus beharrliches. Als denkend z. B. erscheint es sich nur, inwiefern es wirklich denkt, es kann aber füglich auch gar nichts denken. Sein körperliches Daseyn aber behält es immer, selbst wenn es im tiefsten Schlafe, oder in Ohnmacht liegt. So behalten auch seine Produkte in der materiellen Welt ihr Daseyn, so lange nur die Materie, die dadurch modificirt ist, bleibt, und können ihren Urheber in der Sinnenwelt Jahrhunderte überleben.

Viertes Kapitel.

Was ich wirklich, d. h. in der Region der durch sich selbst gebundenen Bildungskraft, durch meine

Kausalität hervorbringe, soll meine eigene äussere Anschauung binden, und durch sein Zurücknehmen des Denkens sein Seyn zurückgenommen werden können. Ja, was noch mehr ist, es soll auch die Anschauung anderer vorstellender Wesen meines gleichen binden, eben so wie mein körperliches Daseyn überhaupt sie auch binden soll.

So nemlich behaupte ich, welche Behauptung hier als eine blosse reine Thatsache des Bewusstseyns hingestellt wird. Es liegt in dieser Behauptung folgendes. 1) Es gebe Wesen meines gleichen ausser mir, 2) diese seyen gebunden zuvörderst mich selbst zufolge meines körperlichen Daseyns als ein Wesen ihres gleichen anzuerkennen, 3) eben so seyen sie gebunden die Produkte meiner Thätigkeit in der materiellen Welt wahrzunehmen. Ich rechne mit Sicherheit, nachdem ich das erstere vorausgesezt habe, immerfort auf die beiden lezten Stücke. Das Ganze ist hier einfach hingestellt als Thatsache des Bewusstseyns ohne alle Ableitung, oder, was eben unsere Ableitungen in diesem Vortrage allein sind, ohne Aufnahme in einen höhern Zusammenhang, weil wir eben ein höheres Glied, mit dem wir diese Thatsache in Zusammenhang bringen könnten, hier noch nicht haben, sondern erst durch Aufsteigen von diesem Punkte aus es uns verschaffen wollen. Für jezt haben wir bloss zu sehen, was in dieser Thatsache liege, d. h. wir haben sie bloss in den Zusammenhang

Leerheit, und Gewinnung einer höhern Freiheit, wie wir oben die Sache genommen haben. In jedem Falle wird es zufolge der oben aufgestellten Grundsätze ein unmittelbares Bewußtseyn dieses Ueberganges geben müssen, welches erscheinen wird als Bewußtseyn einer Selbstbestimmung, indem es ja der absolute Uebertritt des Ich aus einer Form seiner Kraft in die entgegengesetzte Form ist durch eigene höhere, in der Mitte zwischen beiden Formen schwebende Kraft des Ich.

a) Was in die Region der absolut beschränkten Einbildungskraft fällt, erhält ein unbedingtes und beharrliches Seyn, sagten wir oben. In diese Form fällt das Ich als materieller Leib, und drum ist dieses Seyn sein durchaus beharrliches. Als denkend z. B. erscheint es sich nur, inwiefern es wirklich denkt, es kann aber füglich auch gar nichts denken. Sein körperliches Daseyn aber behält es immer, selbst wenn es im tiefsten Schlafe, oder in Ohnmacht liegt. So behalten auch seine Produkte in der materiellen Welt ihr Daseyn, so lange nur die Materie, die dadurch modificirt ist, bleibt, und können ihren Urheber in der Sinnenwelt Jahrhunderte überleben.

Viertes Kapitel.

Was ich wirklich, d. h. in der Region der durch sich selbst gebundenen Bildungskraft, durch meine

Kausalität hervorbringe, soll meine eigene äußere Anschauung binden, und durch sein Zurücknehmen des Denkens sein Seyn zurückgenommen werden können. Ja, was noch mehr ist, es soll auch die Anschauung anderer vorstellender Wesen meines gleichen binden, eben so wie mein körperliches Daseyn überhaupt sie auch binden soll.

So nemlich behaupte ich, welche Behauptung hier als eine bloße reine Thatsache des Bewußtseyns hingestellt wird. Es liegt in dieser Behauptung folgendes. 1) Es gebe Wesen meines gleichen außer mir, 2) diese seyen gebunden zuvörderst mich selbst zufolge meines körperlichen Daseyns als ein Wesen ihres gleichen anzuerkennen, 3) eben so seyen sie gebunden die Produkte meiner Thätigkeit in der materiellen Welt wahrzunehmen. Ich rechne mit Sicherheit, nachdem ich das erstere vorausgesezt habe, immerfort auf die beiden lezten Stücke. Das Ganze ist hier einfach hingestellt als Thatsache des Bewußtseyns ohne alle Ableitung, oder, was eben unsere Ableitungen in diesem Vortrage allein sind, ohne Aufnahme in einen höhern Zusammenhang, weil wir eben ein höheres Glied, mit dem wir diese Thatsache in Zusammenhang bringen könnten, hier noch nicht haben, sondern erst durch Aufsteigen von diesem Punkte aus es uns verschaffen wollen. Für jezt haben wir bloß zu sehen, was in dieser Thatsache liege, d. h. wir haben sie bloß in den Zusammenhang

des bis jezt bekannten zu versehen, und durch diesen und in diesem sie zu verstehen.

Zuvörderst: wie komme ich überhaupt zu der Voraussetzung? Wie kommt das Bild und der Gedanke solcher Wesen meines gleichen außer mir zu Stande? Es ist dies nicht nur wunderbar, es ist sogar allen unsern bisherigen Voraussetzungen widersprechend. Das Leben der Freiheit und des Bewußtseyns ist bisher als Eins vorgestellt worden, und nur aus dieser Einheit haben wir abgeleitet, und unter der Voraussetzung dieser Einheit erklärt und bewiesen. Hier zerspaltet jenes Eine Leben offenbar sich in mehrere Leben, die im wesentlichen einander gleich seyn sollen, also es wird, wenn das leztere sich bestätiget, jenes Eine Leben in mehreren Formen wiederholt, und mehrmals gesezt. Wie geschieht nun diese Wiederholung? Keinesweges noch, aus welchem Grunde geschieht sie, welche Frage wohl nur erst an einem andern Orte zu beantworten seyn dürfte, sondern bloß: durch welches Faktum kommt das Setzen anderer Wesen außer uns zu Stande?

a) Beantworten wir uns zur Vorbereitung nochmals die schon oft beantwortete Frage: wie mache ich mich selbst zu einem realen Principe? in aller möglichen Klarheit. Als bildendes Princip habe ich mich schon, und schaue als solches mich an durch die unmittelbare innere Anschauung der Freiheit. Nun habe ich außer dieser innern Anschauung noch eine andere Form des unmittelbaren Bewußtseyns, nemlich die

unmittelbar durch sich selbst beschränkte produktive Bildungskraft. Ich versuche auf diese zweite Form an dem auf die erst beschriebene Weise angeschauten Ich, und finde, daß auch durch dieses die produktive Einbildungskraft unmittelbar beschränkt werde 1) durch dasselbe als materiellen Leib, 2) durch die Produkte desselben als materiellen Leibes in der materiellen Welt.

Habe ich nun das Ich vollkommen entäußert, durch Denken aus der unmittelbar innern Anschauung heraus und in die Region der äußern Wahrnehmung gestellt? Ja und nein. Die körperliche Darstellung des Ich und die Wirksamkeit desselben in der materiellen Welt sind entäußert: aber die Selbstbestimmung zu dieser Wirksamkeit, der Begriff und Plan, nach welchem diese einhergeht, bleiben bloß und lediglich Gegenstand der innern Anschauung, und insofern ist das Ich nicht entäußert. Nun aber ist die Wirksamkeit als das äußere, durch die Selbstbestimmung und den Begriff, als das innere bedingt, und ohne inneres kommt es zu gar keinem äußern. Dieses Ich also kommt weder durch die bloße äußere Anschauung oder das produktive Denken, noch kommt es durch die bloße innere Anschauung zu Stande, sondern nur durch eine absolut unzertrennliche Synthesis beider.

b) Ich versuche es noch weiter, ob ich nicht sogar über diese Synthesis hinaus das Ich gerade so, wie es in der Synthesis vorkommt, aus innerer und äußerer Selbstanschauung zusammengesezt, durch pro-

duktives Denken ganz aus der jezt vorhandenen innern Anschauung herausbringen könne, ob ich es nicht in das rein ursprüngliche Denken fassen könne, wodurch, als durch ein absolutes Herausgehen aus dem innern, es von dieser gegebenen innern Anschauung ganz abgelöst würde; für das Ich dieser innern Anschauung ein durchaus eigenthümliches und auf sich selbst beruhendes Seyn bekäme, für dieses Ich ein wahres Nicht-Ich würde, so wie das erste Produkt des freien Denkens, das bloß materielle Objekt der äußern Wahrnehmung es war, ja noch in einem weit höheren Grade. Für dieses Ich der bisher beschriebenen innern Anschauung, sagte ich; ohnerachtet es in und für sich selbst freilich ein Ich seyn würde, indem es ja also gedacht worden.

Ich versuche es, und finde, daß ich dies nicht nur kann, sondern daß ich es auch muß. Die produktive Einbildungskraft findet im Versuche eines solchen Denkens sich genöthiget, es zu realisiren, d. i. sie findet sich beschränkt durch das Seyn solcher äußerer Iche, und zwar, wie dies aus der ursprünglichen Form der Bildungskraft hervorgehe, ins unendliche möglicher Iche. Das Ich muß durch Denken entäußert werden, und es kann durch Denken entäußert werden ins unendliche. In welchem bestimmten Falle nun dieser Begriff angewendet und realisirt werden müsse, davon werden wir an einer andern Stelle Rechenschaft geben.

c) Zuvörderst über die Form dieses ursprünglichen Denkens des Ich, d. i. des Entäußerns. (Das innere Ich wird freilich auch gedacht und in die Form

des selbstständigen Seyns aufgenommen, aber es wird nicht gedacht durch das absolut ursprüngliche Denken; sondern es wird gedacht zufolge der innern Anschauung.) Das früher beschriebene Denken des bloß materiellen Objekts der äußern Warnehmung erschien, wenigstens in unserm zweiten Abschnitte, als begründet und bedingt durch ein anderes, durch die Nothwendigkeit einen Begriff der im Triebe angestrebten Thätigkeit zu entwerfen. Für das Denken eines Ich außer dem Ich der unmittelbaren innern Anschauung haben wir keine Bedingung angegeben, wir haben es hingestellt als ein absolutes Faktum. Es ist drum dieses Denken hier wenigstens eine durchaus unbedingte Bestimmung des reinen und absoluten Denkens, es wird also gedacht, weil eben gedacht wird, und das Denken selbst führt dieses besondere Denken bei sich. Man kann nicht sagen: ich denke (bringe denkend hervor) andere Iche, sondern vielmehr: das allgemeine und absolute Denken denkt (bringt denkend hervor) die andern Iche und mich selbst unter ihnen. — Im Verfolge wird sich vielleicht ein Grund auch für dieses Denken finden; daß er aber nicht von der Art der bisher beigebrachten Gründe und Bedingungen seyn könne, ist schon hier klar.

d) Gehen wir jezt zum Inhalte dieses absoluten Gedankens. Das Ich, ganz so wie es oben durch absolute Synthesis der innern und äußern Anschauung und als vereinigender Mittelpunkt der beiden zu Stande kam, wird absolut gedacht. Also das gedachte Ich erhält innerlich seine unmittelbare Selbstanschau-

ung, sein Vermögen der Begriffe, der Selbstbestimmung, u. s. w., äußerlich einen materiellen organisirten Leib, und mögliche Kausalität in der materiellen Welt, eben so wie das erste Ich, von dem wir in der innern Anschauung ausgehen, alles dieses hat.

Bedeutend ist hiebei folgendes: die unmittelbare innere Anschauung ist wiederholt; sie ist dermalen wenigstens zweimal. Diese beiden innern Anschauungen aber sind durch eine absolute Kluft getrennt, und keine von beiden vermag hinein zu schauen in die andere, indem jedwede von der andern aus nicht angeschaut, sondern nur gedacht wird. Was ist diese Kluft? Offenbar beruht es auf dieser Unterscheidung, daß ich sage: das ist mein Ich, und obwohl ich zugebe, daß mein Nachbar eben so ein Ich hat, wie ich, ich doch sage, dieses ist nicht mein, sondern es ist sein Ich; welche Worte er von mir redend auf dieselbe Weise wiederholt. Was will nun hier diese Verdoppelung des Ich in: mein Ich? Offenbar beruht darauf der Grundcharakter des Individuum als solchen, eben des Ich Ich. Worin besteht nun dieser?

Erinnere man sich nur, wie wir überhaupt zu einem Ich gekommen! Das Wissen reflektirte sich selbst, traf und ergriff sich auf der That; was doch wohl eine durchaus unmittelbare, und wenn wir dies etwa inneres genannt hätten, eine innere Anschauung wäre. Diese Anschauung nun war es, welche aufgenommen in die feste Form des Denkens ein Ich, zuerst als Wissendes, sodann als Princip gab: und das war der

Ursprung des ersten, und in allen unsern bisherigen Untersuchungen einigen Ich, und ohne jene Reflexion und Sichanschauung des Wissens wäre es zu gar keinem Ich gekommen. Also, das wirkliche Daseyn eines Ich gründet sich auf ein absolutes Faktum der unmittelbaren Sichanschauung; der Sichanschauung des Wissens nemlich.

Jezt soll das Ich vervielfältigt werden, es soll mehrere Iche geben. Demnach müßte die unmittelbare Selbstanschauung mehrmals vorkommen; das Faktum dieser müßte vervielfältigt werden, denn jedes Faktum dieser Art begründet ein Ich; und umgekehrt, es werden mehrere Iche gesezt, heißt, das Faktum der innern Anschauung wird als mehrere Male vorgekommen gesezt. Das Wissen selbst, welches in jenem Faktum innerlich angeschaut wird, kann ja drum immer bleiben Eins und dasselbe; daß dieses wiederholt, und mehrere Male gesezt werde, haben wir nicht gesagt, noch liegt es in unserer Ableitung. Lediglich, was ja ganz etwas anderes ist, das als zufällig erscheinende Faktum der Anschauung, der Reflexion jenes Wissens, ist zu wiederholten Malen gesezt, und so ist denn ein vielfaches Ich zuvörderst der innern Anschauung entstanden. An dieses ursprüngliche Faktum der innern Anschauung, als seinen eigentlichen Geburtsort, knüpft sich nun das zu andern innern Anschauungen, eines Triebes, eines Vermögens, frei entworfener Begriffe sich entwickelnde Ich. In die Einheit des

zufolge jenes Faktum gedachten Ich wird alles, was noch weiter in innerer Anschauung vorkommt, aufgenommen. Und so ist denn eines Jeden eigenes Ich dasjenige, welches er zufolge der absolut ersten und ursprünglichen Sichanschauung des Wissens, durch die es erst ward, gedacht hat, und auf welches er nun in derselben innern Anschauung fortgehend alles in ihr vorkommende bezieht. Daher der Ausdruck mein Ich. Das Ich, das in dem mein steckt, und wovon mein das Adjektivum ist, ist das absolut ursprüngliche, durch das unmittelbare Faktum der Selbstanschauung zu Stande gekommene. Das zweite Ich, dessen hier gedacht wird, ist das Fortschreiten des ersten Würzelichs in der Zeit. Weil dieses Fortschreiten mit Freiheit geschieht, und so in der Bothmäßigkeit des ersten Wurzelichs steht, so schreibt das Würzelich sich dasselbe zu, als sein Besitzthum, und nennt es das seinige. Das angegebene also ist der eigentliche Charakter des Individuum als solchen, die Sphären der innern Anschauung, die, als auf abgesonderte Fakta gegründet, sich gegenseitig absondern, und schlechthin ausschließen.

Resultat: die Individuen als solche sind schlechthin getrennte und für sich bestehende einzelne Welten ohne allen Zusammenhang.

e) Wenn es nun dabei bliebe, so möchte das Leben im Hintergrunde, als Stoff der mannigfaltigen Fakten der Reflexion, immer Eins seyn und bleiben, wie wir dies so eben behauptet haben; im Bewußtseyn wenigstens könnte es niemals wieder zur Einheit kom-

men, da der gegebenen Darstellung nach alles Bewußtseyn durchaus nur individuell wäre. (Es wäre sogar nicht wohl zu begreifen, wie wir, die wir uns doch selbst als Individuen bekennen, eine solche Einheit auch nur problematisch denken, und einander darüber verständlich zu werden hoffen könnten.) Soll drum das Bewußtseyn Bewußtseyn des Einen Lebens seyn, wie wir dies von vorn herein behauptet, so müßte die durch die Individualität aufgehobene Einheit in demselben Bewußtseyn wieder hergestellt werden: es versteht sich 1) da die innere Anschauung eben das Medium der Aufhebung der Einheit ist, durch Herausgehen aus diesem Medium, durch sein Gegentheil, also durch Denken, welches, da es Darstellung der ursprünglichen und absoluten Einheit ist, ein ursprüngliches Denken seyn würde. 2) Daß sie hergestellt werde, inwiefern sie aufgehoben ist, daß also die in der innern Anschauung zu mehreren Leben getrennten und abgesonderten Individuen eben als solche und solche bleibend im Denken wieder vereinigt würden; das heißt fürs erste nur soviel, daß sie eben in dem Einen Denken insgesammt vorkämen.

f) Bedenken Sie wohl, was wir gesagt haben. Das bis jezt nur faktisch in seiner relativen Form als Gegensatz mit der innern Anschauung, als Herausgehen aus ihr beschriebene Denken bekommt hier, indem sein eigenthümliches inneres Wesen uns aufgeht, eine ganz andere und höhere Bedeutung. Es wird unmittelbare Sichdarstellung des Lebens, und zwar als Eins

und in seiner Einheit. Es kann drum nur ein einiges, mit sich selbst übereinstimmendes und gleichlautendes Denken seyn.

Es ist dieses Denken die Darstellung, d. i. Bewußtseyn des Lebens. Es muß drum dieses Denken allenthalben vorkommen, wo das Leben in die Form des Bewußtseyns eingetreten ist. In diese ist es eingetreten in den Individuen. Also in diesen, und zwar in allen, müßte es vorkommen. Es ist in sich selbst Eins, also muß es in allen eintreten auf dieselbe Eine Weise.

Ich sage: das Eine Leben in seiner Einheit stellt in diesem Denken sich dar. Das Individuum als solches aber ist gar nicht das Leben in seiner Einheit, sondern es ist nur ein Bruchstück desselben. Und so kann man denn gar nicht sagen, daß das Individuum als solches jenes Denken denke; oder will man doch sagen, es denke dasselbe, so muß man hinzusetzen, nicht als Individuum, sondern eben selbst als das Eine und ganze Leben. Es ist in diesem Denken gar nicht mehr ein besonderes und partikuläres Ich, sondern es ist das allgemeine und Eine. (Es werden tiefer unten merkwürdige Anwendungen dieses Satzes vorkommen.)

Wenn dieses Denken im Individuum vorkommt, so wird es freilich, unter Bedingung der freien Reflexion nemlich, und anders durchaus nicht, in der innern Anschauung erscheinen, aber keinesweges als ein Produkt des Ich, sondern als ein Ausdruck eines absoluten Faktum.

(Man hat ziemlich allgemein die Wissenschaftslehre so verstanden, als ob sie dem Individuum Wirkungen zuschriebe, z. B. die Produktion der gesammten materiellen Welt, und dergleichen, die demselben durchaus nicht zukommen könnten. Wie verhält sich die wahre Wissenschaftslehre zu diesem Vorwurfe? Also, jene sind in dieses Mißverständniß grade darum verfallen, weil sie selbst dem Individuum weit mehr zuschreiben, als ihm zukommt, und so selber den Fehler machen, dessen sie die Wissenschaftslehre bezüchtigen, und drum, nachdem sie einmal die ersten Grundsätze mißverstanden haben, ihn in diesem Systeme noch weiter getrieben finden müssen, als sie selbst geneigt sind ihn zu treiben. Aber sie haben sich ganz geirrt; nicht das Individuum, sondern das Eine unmittelbare geistige Leben selbst ist Schöpfer aller Erscheinung, und so auch der erscheinenden Individuen. Daher hält die Wissenschaftslehre so streng darüber, daß man dieses Eine Leben rein und ohne Substrat (zu einem solchen dient jenen eben das Individuum, und daher stammen alle ihre Irrthümer) denke. Die Vernunft, das allgemeine Denken, das Wissen schlechthin ist höher und mehr, denn das Individuum. Keine Vernunft sich denken können, als eine solche, welche das Individuum besitzt als sein Accidens, heißt eben überhaupt sich keine denken können. Wohl dem Individuum, das von der Vernunft besessen wird!)

Resultat: Das beschriebene absolute Denken stellt dar eine Gemeine von Individuen.

g) Dieses Denken ist Ausdruck des Lebens überhaupt; wo daher das Leben zum Bewußtseyn gekommen, findet es nothwendig statt; aber es ist zum Bewußtseyn gekommen in den Individuen, sagten wir oben. Es folgt daraus, daß alle wirklich vorhandenen Individuen (alle Punkte, in denen das Wissen zur Selbstanschauung gekommen) von jedem Individuum aus nothwendig gedacht werden müssen. Wie ich Individuum die anderen denke, so denken diese wieder mich; und so viele ich denke, so viele denken wiederum mich. Alle also denken dieselbe Gemeine, dasselbe System von Ichen; nur daß jeder einen andern Ausgangspunkt, eine andere Sphäre der innern Anschauung hat, von welcher er ausgeht. Jeder denkt alle andern durch absolut ursprüngliches Denken, nur nicht sich selbst; sich selbst bringt er zu Stande durch die beschriebene Synthesis der beiden Anschauungen.

h) Ein Ich wird nothwendig gedacht mit einem organisirten Leibe. Also jedes Individuum denkt alle übrigen nothwendig also; denn die Ichheit und die organisirte Materialität sind schlechthin vereint im ursprünglichen Denken, im Gesetze des Denkens, und so sind sie es auch im wirklichen, im Einhergehen nach jenem Gesetze.

Und hier beantwortet sich denn die oben aufgeworfene Frage, wo der Begriff des Ich in der Wirklichkeit anwendbar sey, also: wo ein organisirter Leib dem äußern Sinne, oder, wie wir es nun besser wissen,

dem absoluten Denken einer materiellen Welt erscheint. — Nicht etwa, daß aus der Gestalt des Leibes auf ein Ich geschlossen werde: weder unmittelbar, denn wie sollte doch ein solcher Schluß aus einer Welt auf eine gradezu entgegengesetzte andre möglich seyn; noch mittelbar, weil ich Individuum einen solchen habe, denn wie sollte ich doch wissen, daß dieser nicht zufällig, sondern daß er wesentlich zu mir als Ich schlechtweg gehöre: sondern, daß beides, der Gedanke des Ich und dieser körperlichen Darstellung, im ursprünglichen, das Leben in seiner Einheit ausdrückenden Denken schlechthin vereinigt ist. —

Fassen wir alles bisher gesagte also zusammen:

1) Das Eine von uns vorausgesezte Grundleben stellt sich dar in seiner Einheit; es stellt sich dar, stellt sich hin vor sich selbst, in einem Abrisse und Schema.

2) Diese Darstellung ist im Gegensatze mit einer andern Sichdarstellung, welche gleichfalls nur im Gegensatze mit dieser erstern nicht Einheit, sondern stückweise Darstellung ist, Denken: und da es absolute Sichdarstellung des Lebens ist, absolutes Denken.

3) Wir haben sonach das ganze Bewußtseyn, so weit wir bis jezt dasselbe übersehen, zurückgeführt auf zwei Grundfakta, die unmittelbare Anschauung, die wir durch den Gegensatz als innere charakterisirt haben, und das absolute Denken, welches in Beziehung auf das erste Stück entäußernd ist.

4) Keinesweges etwa das Individuum durch sich selbst und seine Kraft denkt, sondern nur als Eins, und mit Vernichtung seiner Individualität denkt es. Wir thun darum in der Schilderung des Inhalts dieses Denkens gut, wenn wir uns gleich auf den Standpunkt der Einheit versetzen, und nicht fragen, wie denkt das Individuum, sondern vielmehr, wie denkt das Eine und allgemeine Denken?

a) Es denkt, allenthalben wo es ist und denkt, eine ins Unendliche mögliche, in der Wirklichkeit aber eine begränzte, und durchaus im Ganzen so wie in den Theilen bestimmte Gemeine von Individuen.

Mit diesem allgemeinen Denken ist jedoch die Individualität immer vereinigt, denn nur in dieser bricht das Leben zur Sichdarstellung und Bewußtseyn überhaupt hervor; in der Individualität zur Sichdarstellung seiner Form überhaupt, im Denken zu einer expressen, genetisch zu Stande gebrachten, und so sichtbaren Einheit. Sehen wir auf diesen Punkt, so müssen wir sagen: dieses Denken ist in allen Individuen numerisch zu wiederholen, und es kommt so viele Male vor, als viele Individuen vorhanden sind, aber immer bleibt es in allen diesen Wiederholungen seinem Inhalte nach durchaus sich gleich.

Doch ist in diesem Einen Denken vom Individuum aus ein Unterschied, nicht aber in dem Inhalte, sondern nur der Relation nach. Jedes nemlich denkt Eins aus der ganzen zu denkenden Reihe der Iche als sein besonderes Ich; und jedes denkt ein anderes als dieses

sein besonderes. Daß der Bestimmungsgrund in dieser Absonderung die besondere Sphäre der unmittelbaren innern Anschauung sey, ist oben klar gemacht.

Dieses Denken ist nun durchaus auf keine Wahrnehmung gegründet, sondern es ist ein absolut apriorisches Denken, das der Wahrnehmung Gesetze vorschreibt. (Nach Kant giebt es ein schlechthin apriorisches zufolge innerer Anschauung des Vermögens, wie Raum, Zeit, u. s. f. Die äußere Welt läßt derselbe an seinen Ort gestellt. Nicht anders verhielt es sich auch bei uns im ersten Abschnitte. Hier aber verändert sich die ganze Ansicht. Wir stellen hin ein absolut apriorisches ausdrücklich für die Außenwelt; und es wird sich bald zeigen, daß von diesem Punkte aus die ganze Außenwelt sich in ein schlechthin apriorisches verwandeln werde.) Es ist ein apriorisches, sagte ich, es wird durch dieses Denken äußerlich absolut hingestellt ein Begriff, der des Ich, der durchaus nur in innerer Anschauung gebildet werden kann, und aller äußern Wahrnehmung widerspricht. Dieser wird realisirt als ein bloßes reines Vermögen und Gesetz; nicht als irgend ein wahrnehmbares Wirken, sondern als Grund und Regel eines solchen in der Zukunft. Das Ich außer uns wird ja nicht gedacht zufolge seiner Aeußerung, sondern schlechtweg. Zufolge dieses Begriffs erst wird von ihm erwartet, und ihm angemuthet, daß, falls es sich äußere, es sich äußere als ein Ich; die von ihm zu erwartende Wirksamkeit wird anticipirt, und ihr im voraus das Gesetz gegeben.

b) Ein Individuum wird, als Sinn und Organ für die materielle Welt, nothwendig gedacht, als dargestellt in dieser materiellen Welt durch einen gleichfalls materiellen Leib. Diese absolute Synthesis und Unabtrennbarkeit eines Ich der innern Anschauung von einem materiellen Leibe wird nicht etwa durch einen neuen Denkakt gemacht, etwa erschlossen, weder unmittelbar, daß etwa aus einem so gestalteten Leibe nach irgend einem Grundsatze des Schlusses ein Ich erfolge, und umgekehrt (denn wie gedächte man wohl einen solchen Grundsatz des Schlusses nachzuweisen?) noch mittelbar, weil ich Individuum einen solchen Leib hätte, denn wie komme ich selbst erst, ich Individuum, zu einem solchen Leibe, oder wenn auch dies nicht wäre, wie könnte ich denn wissen, daß dieser nicht bloß zufällig, und etwa als diesem Individuum, sondern daß er mir als Ich schlechtweg wesentlich zukäme: sondern es liegt schlechthin also in dem absoluten und ursprünglichen Denken die Synthesis eines Ich, als Princips, und insofern reinen Noumens, als wahrnehmbar allein in seinen Wirkungen, zuvörderst in der innern Anschauung, sodann als körperlichen Organs, als in allen diesen Formen schlechthin Eines und desselben. — Daß wir bei diesem wichtigen Punkte ein wenig verweilen, und durch Folgerungen ihn klärer machen! Es wird demnach von uns durchaus verworfen die Trennung des Individuum in Seele und Leib, und die Zusammensetzung desselben aus diesen zwei Stücken; wo auch wohl nach dem körperlichen

Tode die Seele allein fortdauern soll. Das Ich ist an sich Princip, und als solches reiner Gedanke, durchaus unsinnlich und übersinnlich. Als Bild dieses Ich wird nun zu Stande gebracht durch freie (hier schwärmende) produktive Einbildungskraft nothgedrungen, weil es kein anderes bildendes Vermögen giebt, eine Seele, und diese, da die Anschauungsform der produktiven Einbildungskraft die Ausdehnung ist, fällt nun nothwendig, wie man sich auch stellen möge, ausgedehnt aus. Man hat da ein sehr überflüssiges, das ursprüngliche Denken mit einem sehr unnützen Zusatze belästigendes Geschäft übernommen. Dem Ich als reinem Noumen soll gar kein Bild gegeben werden, wahrnehmbar macht es sich selbst durch seine Aeusserungen der inneren Anschauung. Inwiefern es gebildet werden soll, ist es schon gebildet ohne alles Zuthun unserer Weisheit, durch die absolut produktive Bildungskraft selbst, und dieses Bild ist eben der Körper. Dieser ist die Seele, die ihr sucht, indem ihr sie immer fort habt, d. i. das Ich in der Anschauung. — So demnach verhält es sich: das Ich oder Individuum (denn ein anderes Ich kennen wir hier noch nicht) kommt vor in den drei Grundformen des Bewußtseyns, dem reinen Denken, der innern Anschauung, der äussern Anschauung. In allen diesen Formen ist es dasselbe Eine, und in jeder ist es ganz. Es giebt da keine Theilung.

Also das Daseyn einer Seele wird schlechthin geleugnet, und der ganze Begriff verworfen als eine

schlechte Erdichtung: und dies ist nicht etwa eine außerwesentliche Sache, sondern es ist ein sehr wesentliches Kriterium unsers Systems. Mit der Voraussetzung einer solchen Seele kann man in dieses System weder hineinkommen, noch in demselben bleiben. Dieser Körper des Ich (wenigstens der des Ich außer uns, wie es hierin mit dem eigenen sich verhalte, davon tiefer unten) wird gesezt, wie alles körperliche, indem die absolut produktive Bildungskraft ihre freie Konstruktion versucht, und in derselben sich begränzt findet. Was ist nun eigentlich das die Bildungskraft Beschränkende? Diese bisher nicht zu beantwortende Frage ist es hier, weil wir die Bildungskraft aufgenommen haben in einen höhern Zusammenhang. Das Denken selbst ist dieses Beschränkende. Weil dieses darauf beschränkt ist, eine solche Summe freier Individuen zu setzen, so ist die Bildungskraft beschränkt eine jener Summe entsprechende Summe organisirter Leiber in der materiellen Welt anzuschauen. Um es kurz zu übersehen: das sich darstellende ist das Eine Leben, dieses stellt sich dar, wie es ist, seine Darstellung ist daher durchaus mit sich selbst übereinstimmend. Aber es stellt sich dar in zwei Formen: inwiefern absolute Principe gesezt werden, durch *Denken*, inwiefern organisirte Leiber gesezt werden, durch *Anschauung*. In beiden Formen aber stellt sich dar dieselbe Eine Sichdarstellung. Beide Formen müssen drum ihrem Inhalte nach übereinstimmen. Dieser Theil des allgemeinen Denkens läßt darum aus dem Standpunkte

der Einheit sich also aussprechen. 1) Es liegt in demselben eine sich selbst gleiche äußere Anschauung einer bestimmten Summe organisirter Leiber, die durchaus übereinstimmt mit der gedachten Summe von Ichen. 2) Da diese allgemeine Sichdarstellung in der Wirklichkeit vorkommt nur in der Verbindung mit der Individualität, diese aber wiederholbar ist, so ist es auch die Anschauung; aber sie ist dem Inhalte nach nur auf dieselbe Eine Weise wiederholbar. Dieselbe Summe organisirter Leiber, dasselbe Verhältniß dieser zu anderer Materie im Raume durchaus für alle Individuen; indem für alle auch dieselbe Summe von Ichen ist. 3) Doch findet ein Unterschied statt in Absicht der Relation. Wie nemlich jedes Individuum nur eins aus der Reihe denkt als das seinige, und alle übrigen als fremde, so erfaßt es auch nur einen aus der Reihe der organisirten Leiber als den seinigen, die übrigen als fremde. Hiebei ist schon aus dem obigen sattsam bekannt, daß es denjenigen als den seinen setze, auf welchen es unmittelbar durch den Begriff zu wirken vermag. Es giebt aber auch noch einen andern, der bedeutend ist. Ich sage nemlich: der fremde Leib ist jedem bloßer Gegenstand der äußern Anschauung, so wie jeder andere materielle Körper; der eigene aber ist gar nicht Gegenstand der Anschauung, weder der innern noch der äußern, sondern lediglich des Denkens. Nicht der innern Anschauung, es giebt kein inneres Totalgefühl des Körpers, obwohl der Theile, z. B. beim Schmerz; nicht der äußeren; wir sehen uns nicht als Ganzes, obwohl

wir Theile von uns erblicken (außer etwa im Spiegel, worin wir aber nicht unsern Leib, sondern nur das Bild desselben sehen, und als solches Bild es denken nur, inwiefern wir schon wissen, daß wir einen Leib haben.) Wir nehmen uns nicht wahr durch den äussern Sinn der Betastung im Ganzen, wiewohl wir durch diesen Sinn einzelne Theile wahrnehmen, wo aber immer andere einzelne Theile das betastende, also der Sinn selbst, keinesweges das Objekt desselben sind. Demnach wir denken unsern Leib bloß als Werkzeug des Begriffs. Unser eigener Leib ist sonach ganz sichtbar ein Begriff rein a priori, wie denn die ganze hier abgehandelte Anschauung, inwiefern sie auf fremde Körper geht, rein apriorisch ist, indem ja das durchaus apriorische Denken die Bestimmung ist der Anschauung.

e) Die materielle Welt der bloßen Objekte ist früher oben abgeleitet worden als absolute Beschränkung der produktiven Einbildungskraft; es ist aber wenigstens noch nicht klar und ausdrücklich gesagt worden, ob die Bildungskraft in dieser Funktion die Sichbarstellung des Einen Lebens sey als solchen, oder ob sie nur die Darstellung des individuellen Lebens sey; ob daher, was von dem ersten abhangen würde, eine materielle Welt gesezt werde durch das Eine sich gleiche Leben, oder ob sie gesezt werde durch das Individuum bloß als solches. Zwar läßt das erstere unmittelbar sich vermuthen; denn die Individualität ist nur in der Sphäre der innern Anschauung, jene Weltanschauung

aber ist eine äußere. Mittelbar können wir es zum Ueberflusse hier noch streng beweisen.

Die Anschauung einer Summe organisirter Leiber freier Iche ist unmittelbarer Ausdruck des Einen Lebens. Diese Leiber insgesammt werden vorgestellt, als die materielle Welt zur Sphäre ihrer äußern Wirksamkeit habend, und in derselben durch die Eine aus dem Einen Leben stammende Anschauung sich gegenseitig anschauend. Also ist die Anschauung der Welt der bloß materiellen Objekte mit der Anschauung der organisirten Leiber synthetisch vereinigt, liegt durchaus im Zusammenhange derselben Einen Anschauung; also ist auch sie unmittelbarer Ausdruck des Lebens in seiner Einheit. Die Objekte der materiellen Welt schaut also nicht an das Individuum als solches, sondern das Eine Leben schaut sie an.

Wir können dieses, das sich nun auch als Theil der Sichdarstellung des Einen Lebens bewährt hat, also ausdrücken: 1) Durch das allgemeine Denken, und die damit verknüpfte äußere Anschauung wird schlechthin gedacht eine durchaus bestimmte materielle Welt, und dieses Denken ist seinem Inhalte nach durchaus sich gleich. 2) Nimmt man dasselbe als verbunden mit dem Individuum, so ist dasselbe wiederholbar so viele Male, als viele Individuen sind, und wird wirklich so viele Male wiederholt; aber der Inhalt bleibt bei allen diesen Wiederholungen unverändert. 3) Dennoch findet ein Unterschied der Relation nach statt. Da nemlich jedes Individuum einen ei-

genthümlichen Körper sich zuschreibt, setzt es nothwendig diesen an einen bestimmten Ort im Raume, und zwar in einen andern, denn andere organisirte Leiber. Dieser sein Ort wird ihm nun nothwendig zum Mittelpunkte seiner Auffassung der andern Gegenstände im Raume, und der auf sich selbst relativen Anordnung und Stellung derselben. Für jedes Individuum ist eine eigene Reihefolge des zugleich seyenden.

Bei dieser Einsicht, daß die materielle Welt bloß absolute Beschränkung der produktiven Bildungskraft sey, ist bisher zum Theil noch unbeantwortet geblieben die Frage, was ist das Beschränkende in dieser Beschränkung? Es kann gefragt werden: 1) worin liegt der Grund, daß das Leben sich überhaupt beschränkt? Die Antwort darauf ist, weil es sich darstellt in einem Bilde, dergleichen allemal ein beschränktes und bestimmtes ist. Fragt man aber weiter: warum stellt es sich dar in einem Bilde, so müssen wir die Antwort dermalen schuldig bleiben. 2) Warum ist es auf diese bestimmte Weise beschränkt? Diese Frage ist zum Theil schon beantwortet; nemlich weil die ursprüngliche und absolute Bildungskraft beschränkt ist. Daher stammt die Ausdehnung, daher die Qualität überhaupt, daher die Aeußerlichkeit außer dem Ich; alles die bloße und leere Form der äußern Anschauung, die gar keine innere Bedeutung hat, und sich selbst durch den bloßen Gegensatz mit der Form der äußern Anschauung macht. Nun aber haben wir schon oben darauf aufmerksam gemacht, daß das eigentlich Innere in der Welt,

inwiefern sie ein Widerstand gegen die Kraft des freien Lebens sey, etwas ganz anderes, nemlich selbst eine Kraft seyn müsse, (ein reines Noumen, an welches keine äußere Anschauung reicht.) Diese ist denn auch die Welt, und als solche ist sie gesezt, und durchaus bestimmt. Woher diese Bestimmung oder Beschränkung, als die eigentlich rechte, wahre und ursprüngliche? Offenbar geschieht diese Beschränkung durch das Denken selbst, und zwar auf folgende Art. Die Welt, eben nach ihrem innern Charakter, als Kraft, und als widerstehende Kraft soll doch Gegenstand der Kausalität des Einen gemeinsamen Ich (denn dies ists ja, was in diesem Denken dargestellt wird) seyn; die Kraft dieser Welt soll doch durch die Kraft des Lebens überwunden werden? In dieser Ueberwindung wird nun ohne Zweifel eine gewisse bestimmte Kraft des Lebens, die ihm eigenthümlich und wesentlich zukommt, der allgemeinen Anschauung sich sichtbar machen. Da wir nun zufolge des Gesetzes unserer Wissenschaft allenthalben nicht von einer vermeintlichen Welt an sich, sondern von dem Leben selbst ausgehen; wie wäre es, wenn der Widerstand (das eigentlich innere Wesen der Welt, ihre Kraft) gleich ursprünglich nur gesezt und gedacht wäre als reiner Widerstand, und nichts weiter, d. i., als dasjenige, woran die Kraft des Lebens, und im Gegensatze mit welchem die Kraft des Lebens sich sichtbar macht. — Die Sache steht so: 1) Das Leben stellt sich dar in seiner Einheit. 2) Es ist, eben weil es

Leben ist, Kraft, eine bestimmte, eigenthümliche und wesentliche Kraft, ja, da wir es als Princip kennen, innerhalb dieser Bestimmtheit seiner Kraft eine unendliche Kraft. 3) Wir haben nicht gesagt, daß in dem bisher beschriebenen Denken das Leben in seiner Einheit **innerlich** sich darstelle, (vielmehr ist die innerliche Darstellung, die wir bis jezt kennen, nicht die der Einheit, sondern eine stückweise) sondern daß es äußerlich und in äußerer Anschauung sich hinstelle. Darum vermag es auch seine Kraft (in ihrem Wesen versteht sichs, nicht etwa die formale Bedingung ihrer Aeußerung, deren Darstellung schon oben in der innern, aber individuellen Anschauung vorgekommen) als ein durchaus inneres in dieser Form nicht darzustellen. Diese Kraft bleibt in dem beschriebenen Denken, weil dies eben ein Sichentäußern ist, durchaus **ungesehen und unsichtbar.** 4) Wenn diese Kraft in einem solchen Denken doch gleichwohl dargestellt werden müßte, (welches, da es ja doch das Leben ist, das dargestellt werden soll, nicht wohl anders seyn kann) so könnte sie eben nur äußerlich an einem Gegen- und Widerstande dargestellt werden, d. i. dasjenige müßte gedacht und hingesezt werden, was, wenn die Kraft des Lebens sich vollkommen entwickelte, vernichtet würde. 5) Wenn nun grade ein solches gesezt würde, (wie nach uns die innere Welt es ist, die wir nun auch wohl, nachdem wir sie zum reinen Noumen, wie sichs gehört, gesteigert haben, **Natur** nennen können) so wäre ja doch die innere Kraft des Lebens, obwohl un-

sichtbar geblieben, das eigentlich bestimmende eines solchen, indem ja in ihm alles dasjenige liegen soll, was in der Kraft des Lebens selbst liegt, nur im Gegentheile, und als Gegensatz. Wenn man nun das Denken eines solchen Gegensatzes beschränkt, eben auf ein solches Denken beschränkt nennte, so wäre das, obwohl unsichtbare, beschränkende in diesem Denken, die unsichtbar gebliebene Prämisse seines Inhalts, eben das Seyn der Kraft des Lebens schlechtweg. 6) Setzet nun, innerhalb dieses Denkens entwickle die Kraft des Lebens sich wirklich, so wäre dieselbe nun, sie, die zuerst und ohne dieses Denken eines Widerstandes durchaus unsichtbar war, in dieser Entwicklung am Widerstande sichtbar geworden für eine Anschauungsform, die etwas nur im Gegensatze, und als durch einen Gegensatz beschränkt anzuschauen vermag. Die sich entwickelnde Kraft erschiene nun immerfort als beschränkt durch den schon im voraus durch das Denken abgesezten Widerstand, und wäre so einer so beschaffenen Anschauungsform sichtbar.

(Im Vorbeigehen: Natur ist der Wissenschaftslehre durchaus nichts weiter, als der durch absolutes Denken gebildete Gegensatz gegen die absolute Kraft des freien und geistigen Lebens; nothwendig gebildet um diese Kraft, die für sich schlechthin unsichtbar ist, sichtbar zu machen. Wenn ein Naturphilosoph so etwas hört, daß die Natur nur Schranke, nur Negation seyn, und gar nichts positives

in ihr liegen solle, ergrimmt er im Geiste, und schreit über Majestätsverbrechen gegen die Natur; läßt es jedoch dabei bewenden. Denn auf die Gründe der Wissenschaftslehre einzugehen, dieselbe zu widerlegen, und das Gegentheil dieses so eben aufgestellten Satzes zu beweisen, dazu würde gehören Vermögen des scharfen und consequenten Denkens, des Verfolgens einer sehr langen Denkreihe, und ein mehr als gewöhnlicher Grad von dialektischer Kunst.

Was ist denn nun wohl eigentlich das dunkle Gefühl, das ihren Grimm so entzündet, und dem doch wohl irgend etwas wichtiges zu Grunde liegen muß. Von ihnen werden wir es kaum erfahren, wir wollen drum selber ihnen zur Sprache verhelfen. Es ist, wie wir dies auch in diesen Vorlesungen an seinem Orte ersehen werden, dem Bewußtseyn unaustilgbar eingeprägt der Begriff eines absoluten Seyns durchaus von sich, durch sich, in sich: und eben so unaustilgbar ist ihm die Unmöglichkeit eingeprägt diesen Begriff auf sich selbst (das Ich) zu übertragen, und sich selbst in irgend einer Rücksicht als das absolute zu setzen. Nun hat diese Abart von Philosophen eben so, wie auch die übrigen Zeitgenossen, die Wissenschaftslehre also verstanden, als ob in derselben durchaus dem erwähnten unaustilgbaren Bewußtseyn zuwider das Ich zum absoluten gemacht würde; und so hatten sie denn freilich höchst nöthig auf eine Verbesserung dieser ihrer Wissenschaftslehre zu denken. Diese Verbesserung aber fiel sehr unglücklich aus, als sie, nachdem sich freilich fand,

daß das Ich nicht das absolute seyn könnte, die Natur zu demselben machten. Ich, oder die Natur, scheinen sie zu denken, und da giebts kein drittes; natürlich, weil nur diese beiden Stücke in ihren Gesichtskreis fallen. Ihr Eifer entbrennt eigentlich dagegen, daß, da wir die Natur nicht als Absolutes wollen gelten lassen, wir drum das Ich zu demselben machten; darin aber irren sie sich; bei uns folgt das nicht, denn in unsern ausgedehnteren Gesichtskreis fällt außer jenen beiden Stücken noch einiges andere.

Die Natur bleibt uns bloße Schranke, dem Ich untergeordnet, sein reines Produkt (als Einen Lebens nemlich). Für ein absolutes außer dem Ich und der Natur, welches dem ersten, und erst vermittelst desselben auch der zweiten den nöthigen Haltungspunkt gebe, werden wir auf andere Weise sorgen.

Man sey hiebei nicht etwa mit dem Auskunftsmittel der stets fertigen Friedensstifter bei der Hand, daß das Ganze wohl nur ein Wortstreit seyn möge. Wir wissen freilich, wie es sich denn auch von selbst versteht, und beklagen es, daß, indem sie die Natur zum absoluten machen, sie dieselbe zugleich zu Gott machen: wissen auch sehr wohl, daß sie nicht grade die einzelnen Naturobjekte als diesen Gott vorstellen, sondern daß sie auf eine allen Naturerscheinungen zu Grunde liegende gemeinsame Weltseele, innere Naturkraft und dergleichen diesen Begriff übertragen, welche Naturkraft denn auch, wenn es gut geht, und bei sehr großer Sublimirung, in einzelnen Naturerscheinungen sogar als

Bewußtseyn hervorbrechen soll. (Wenn sie gewohnt wären scharf zu denken, was sie denken, und nicht bloß obenhin zu phantasiren, so würden sie schon bei dieser Stelle ihres Systems begreifen, daß von der einfach sich äußernden Naturkraft zu einer Einkehrung derselben in sich selbst zur Duplicität und Reflexion es gar keinen denkbaren Uebergang gebe.) Wir aber sehen klar ein, daß jedes Princip, das realiter ein Princip sinnlicher Erscheinung seyn soll, selbst sinnlich ist, und durchaus nicht als übersinnliches und geistiges gedacht werden kann, nicht einmal als Ich, geschweige denn als Gott. Daß daher nur diese zwei Wege übrig bleiben, entweder, daß man gestehe, man habe keine Einsicht in die Einheit und den Zusammenhang der Erscheinung, sondern fasse dieselbe nur auf, wie sie einzeln und zerstreut sich giebt, man sey also kein Philosoph; oder, wenn man auf diesen Namen Anspruch macht, und, wie sich sodann verstehen möchte, ein übersinnliches und geistiges als real zugesteht, daß man die damit durchaus nicht zu vereinigende Realität des Sinnlichen ganz fallen lasse, und die gesammte Sinnlichkeit begreifen lerne als bloße Anschaubarkeit des Uebersinnlichen, wie die Wissenschaftslehre sie also begreift.)

Nach allem gesagten ist die Sinnenwelt eben so wenig als die vorher aufgestellten Stücke der Sichdarstellung des Lebens in seiner Einheit Gegenstand der Erfahrung, sondern sie ist ein durchaus apriorisches; nicht ein in das Anschauen und Denken eintretendes

fremdes, sondern in diesem selbst nothwendig begründet. Ihre allgemeine äußere Form, Materialität, und Qualität überhaupt, stammt aus der eigenthümlichen Form der Bildungskraft, gehört also nicht ihr selbst; sondern dieser an, und wird im Gegensatze mit ihr gebildet. Wie wir oben sagten: durch die Beschränkung der Bildungskraft wird ein Objekt sichtbar, so kann man im höhern Sinne sagen: an dem Objekte wird die Bildungskraft sichtbar, es wird daran sichtbar diese ihre innere Bestimmung z. B. der Unendlichkeit; und zwar, da das Bewußtseyn irgend wo beginnen muß, und grade an dieser Stelle beginnt, zuerst faktisch; diese Form der Bildungskraft tritt hier zuerst überhaupt ein in den Gesichtskreis. Daß diese Form als Form der Bildungskraft erkannt werde, und zwar als absolute, dazu gehört freilich noch ein anderes, die freie Reflexion nemlich, welche selbst aber nur unter Bedingung jener unmittelbaren Anschauung am Objekte möglich ist. So verhält es sich mit der äußern Form. Das Innere der Sinnenwelt aber ist, wie so eben beschrieben worden, Ausdruck der realen, der lezten und ursprünglichen Kraft des Lebens durch Gegensatz; eben also gebildet an der realen Kraft, wie die Materie ꝛc. gebildet ist an der bildenden Kraft. Diese innere Sinnenwelt ist durch jene Kraft des Lebens bestimmt, und es kann in ihr durchaus nichts vorkommen, woran nicht das Gegentheil und das Vernichtungsvermögen in dieser läge. — Also die Sinnenwelt ist durchaus nichts als Bild vermittelst des Gegensatzes der Kraft des Lebens;

Wir fassen alles bisher vorgetragene zusammen, um daran einige allgemeine Bemerkungen anzuknüpfen.

Resultat des Ganzen: Das vorausgesezte Leben des Bewußtseyns stellt unmittelbar durch sich selbst, sich selbst dar in seiner Einheit. Die bis jezt aufgestellten objektiven Weltvorstellungen insgesammt sind diese Darstellungen. — Zwar ist es in dieser Einheit gebrochen, d. i., es ist als dasselbige mehrere Male wiederholbar (denn eigentlich innere Unterschiede der Individuen haben wir bisher noch nicht gesehen, sondern sie alle als gleich betrachtet.)

1) Wie sind wir nun zu diesem Resultate gekommen? Offenbar ohne alle Argumentationen und Beweise, lediglich durch die freie Maxime unserer Wissenschaft, das Bewußtseyn zu betrachten als ein besonderes für sich bestehendes Phänomen ohne irgend einige Beimischung eines fremden; also durch die bloße wissenschaftliche Form. Hierin müßte nun alle Philosophie, die sich nur vorsezte eine eigene Wissenschaft für sich selbst zu seyn, mit uns übereinstimmen. — Die hierin uns entgegengesezten Philosophien haben das Bewußtseyn nicht einmal für eine auf eigenen Füßen stehende Erscheinung gelten lassen, (was sie dahin gehöriges in ihren Logiken und Psychologien vortrugen, war höchst dürftig, und stand einer erschöpfenden Darstellung der Thatsachen des Bewußtseyns im Wege) für unsere Behandlung ist Kant der Vorgänger und der erste Erfinder. Eine solche Behandlung des Bewußtseyns nennt man mit Fug Idealismus, und so müßte denn nach

uns alle Philosophie von vorn herein und in ihrem Beginn nothwendig Idealismus seyn. Etwas anderes dürfte sie vielleicht werden durch die Darlegung des Grundes des Bewußtseyns. Diese Frage erhebt man aber nicht eher, als bis man mit Aufstellung der Thatsachen vollendet hat; und erklärt bis dahin, so lange man irgend kann, das Phänomen aus sich selbst.

2) Zeigt sich hier klar der Unterschied unseres Systems von demjenigen, das an sich vorhandene sinnliche Dinge annimmt, und dieselbe zum Grunde des Bewußtseyns macht, und welches wir nicht mit einem zweideutigen Namen Dogmatismus, sondern, wogegen es, wenn es consequent ist, auch nichts haben kann, gradezu Materialismus nennen wollen. Dieses sagt: in den bisher aufgestellten objektiven Weltvorstellungen stellt sich dar die Sinnenwelt; wir dagegen sagen: in denselbigen Vorstellungen, von denen wir beide gemeinschaftlich reden, stellt sich dar das Leben des Bewußtseyns selbst; übrigens nach ihnen und uns in der gleichen Form eines durchaus bestimmten und nothwendigen Denkens. Der Unterschied beider Aussprüche fällt in die Augen; es fragt sich nur, wo ist der eigentliche Siz des Streites? Im folgenden: der Materialismus sezt die Dinge als begründend das Leben des Bewußtseyns überhaupt. Hierin nun widersprechen wir ihm. In dem beschriebenen Bewußtseyn wenigstens stellt selbst dar das Leben, und stellt dar sich selbst. Eine andere und höhere Frage ist die: stellt nun nicht etwa dasselbe in und an sich selbst, und indem es eben zunächst sich

darstellet, noch ein anderes der außer sich? So kann es seyn, und so wird es sich finden. Dies ist die Frage nach dem Grunde. Der Materialismus aber bedient sich dieses Satzes gleich von vorn herein ohne Noth und auf eine durchaus nicht befriedigende Weise. Nach ihm stellt das Bewußtseyn an und in sich dar die Sinnenwelt. Der Materialist sagt: 1) Es sind Dinge. Dies sagen wir mit ihm, und behaupten es auf eine so strenge Weise, daß er es nicht strenger verlangen kann. 2) Denn sind diese Dinge zugleich der Grund unserer Vorstellungen von ihnen. Hier erblicken wir ein Gewebe von Erdichtungen. Sie sind freilich, aber woher wißt ihr denn, daß sie zugleich auch Grund sind? Ferner setzt ihr, daß wir von ihnen nur Vorstellungen hätten, welches einer genauern Beobachtung des Selbstbewußtseyns grade zu widerspricht. Endlich setzt ihr diese beiden Erdichtungen durch ein gleichfalls nur erdichtetes Verhältniß an einander, indem ihr das eine zum Grunde des andern macht; eine über dies völlig unverständliche Erdichtung, denn wie ein Ding zu einem vom Dinge wesentlich verschiedenen Bilde in einer andern vom Dinge abgesonderten, und gleichfalls wesentlich verschiedenen Kraft werden könne, darüber habt ihr noch niemals ein verständliches Wort vorgebracht, noch werdet ihr jemals ein solches vorzubringen vermögen.

3) Zeigt sich der Unterschied unsers Systems von allem spekulativen Individualismus, und insbesondere von dem idealistischen Individualismus. — Alle Philoso-

phie will das Bewußtseyn erklären, wie ganz recht ist. Alle bisherige ohne Ausnahme stellte in diesem Geschäfte sich nicht höher, als um das Bewußtseyn eines einzigen individuellen Subjekts zu erklären, und zwar, wie dies denn so kommen mußte, des dermalen philosophirenden Subjekts. Als Bewußtseyn eines, alle Individualität in sich fassenden und aufhebenden Lebens ist das zu erklärende Bewußtseyn nicht gedacht worden; hierin ist die Wissenschaftslehre die erste, und so die erste, daß, als sie es schon gethan, niemand es ihr abgemerkt, sondern sie jeder auch für einen Individualismus gehalten, wobei sie jedoch im Vorbeigehen so viel bewirkt, daß man an ihr zuerst inne geworden, daß es nicht also seyn soll. —

Der Materialist zwar kann, wenn er stillschweigend mehrere Iche voraussezt, (anders kann er zu solchen nicht kommen) die Uebereinstimmung derselben in ihren Vorstellungen von der Sinnenwelt wohl erklären, gestüzt auf das Ding an sich, und die Eindrücke, die es seinem Seyn gemäß macht. Aber (ich schweige davon, daß er sich selbst als vorstellendes Wesen durchaus nicht zu erklären vermag) die Vorstellung, z. B. seine eigene, von andern vernünftigen Wesen außer ihm kann er nie erklären. Denn ich möchte wissen, was für ein Eindruck eines *sinnlichen Objekts* das wäre, wodurch das Bild eines durchaus unsinnlichen, eines Ich entstände, welche *Einwirkung*, wodurch das Bild eines nicht wirkenden, eines durchaus in sich verschlossenen und abgesonderten Princips zu Stande käme.

Dem idealistischen Individualismus versagt die Ableitung schon beim ersten Punkt. — Der Raum ist Form meiner Anschauung, was im Raume ist, wird leichtlich, als gleichfalls meine Anschauung, folgen. — Wer ist denn dieser Ich? Ich will nemlich nicht diejenige Antwort, die du mir, durch irgend ein dunkles Gefühl geleitet, gerne geben möchtest, sondern die du mir consequenter Weise geben must. Wie weissest du denn, daß der Raum die Form der Anschauung sey? Doch wohl nur durch unmittelbare innere Selbstanschauung, die da individuell ist. Nun kann diese, falls du nicht etwa in deiner Spekulation noch höhere Principien hast, doch nur gelten für sich selbst, für das Individuum. Der Raum ist Form deiner individuellen Anschauung; soviel sagt deine Selbstanschauung aus. Wie willst du nun gegen alle Regeln des Schlusses folgern, daß er auch die Anschauungsform anderer Individuen (wenn du dergleichen überhaupt zu setzen vermagst) sey, da du vielmehr das Gegentheil folgern solltest.

(Kant zwar beantwortet die so eben aufgegebene Frage anders: für uns Menschen, will er wissen, sey der Raum die Anschauungsform. Zuvörderst, was mag wohl hier der Begriff Mensch bedeuten sollen, und was kann er überhaupt bedeuten? bedeutet er den Gegensatz mit der Vernunftlosigkeit, so ist er gleichbedeutend mit vernünftigem Wesen; und hätte auch immer der Ausdruck so gefaßt werden mögen. Sollte er aber

noch mehr bedeuten, so müßte ein Gegensatz zwischen vernünftigen Wesen selbst, eine Klassifikation in der allgemeinen Sphäre dieser, zwischen vernünftigen Menschen und vernünftigen Nichtmenschen angedeutet werden. Und so frage ich denn, was das Denken anbelangt, könnt ihr noch andere vernünftige Wesen denken als die in der allgemeinen Vernunftform des Ich? Nicht etwa nur: vermögt ihr ein solches anderes Denken, sondern, wäre dasselbe nicht ein absoluter Widerspruch, und stellt sich jene Vernunftform nicht hin als die einzig mögliche? Also auf dem Gebiete des Denkens ist ein solcher Gegensatz nicht möglich. Oder schaut ihr vielleicht solche andre an, daß der Gegensatz auf dem Gebiete der Anschauung läge? Ihr werdet keine dergleichen Anschauungen nachweisen können, ihr mögt demnach andere körperliche Gestalten vernünftiger Wesen wohl nur phantasiren; aber ihr seyd auf dem Gebiete der Anschauung auf die Wirklichkeit der Anschauung beschränkt, und eure Phantasmata sind Hirngespinste, deren ihr klüger euch enthieltet. Ich möchte wohl wissen, ob Kant im Ernste annähme, daß irgend eine Gattung vernünftiger Wesen die Raumanschauung nicht, und statt derselben eine andere haben könne. — Also für alle vernünftige Wesen ist es die Anschauungsform, hat er zuvörderst sagen sollen und wollen; aber wo liegt davon die Spur eines Beweises in seiner Spekulation? Er hat seiner faktisch offenbar nur aus seinem Individuum ausgehenden Evidenz die Gemeingültigkeit für alle Subjekte nicht erhärtet; ohnerachtet

er sie faktisch als gemeingültig anwendet, und auch nicht einmal sagt, daß er es thue.

Aber er spricht ja von der Gültigkeit des kategorischen Imperativs für alle? Nicht anders, als er schon im Eingange der Kritik der reinen Vernunft von der Ausdehnung, als der Form der Anschauung für uns Menschen spricht. Wäre es seine Spekulation, die so spräche, so müßte er diesen kategorischen Imperativ als Bestimmungsgrund irgend eines bestimmten Bewußtseyns nachweisen (wie wir oben die Kraft des Lebens als Bestimmungsgrund des Innern der Natur) und zwar als des Bewußtseyns, durch welches Viele und Alle gesezt würden. Er müßte die Vielen und Allen darlegen als Anschauungsform eines kategorischen Imperativs, (so wie bei uns die Sinnenwelt dargestellt ist als Anschauungsform der Entwicklung der lebendigen Kraft) wie es sich denn auch in der That also verhalten dürfte. Also er hat jenes Bewußtseyn der Einheit des Lebens in den Vielen weder abgeleitet, wie wir es bisher auch noch nicht gethan haben, noch hat er es ausdrücklich aufgestellt als Faktum des Bewußtseyns, wie wir es im vorhergehenden gethan haben; sondern er hat es nur, getrieben durch den gemeinen Menschenverstand, stillschweigend vorausgesezt. Wenn also noch nicht seine Gesinnung der gemeine Menschenverstand in ihm, individualistisch war, so war es doch seine Spekulation, die er durch jenen gemeinen Menschenverstand von Zeit zu Zeit verbessert.)

4) Durch diese Einsicht in die Sichdarstellung als Einheit ist auch allein die Gültigkeit des apriorischen für alle vernünftige Subjekte sowohl selbst, als der Anspruch eines jeden auf diese Gültigkeit zu erklären. Die davon wohl zu unterscheidende Gemeingültigkeit für die ganze Sphäre der Objekte (von denen grade die Rede ist) ist schon oben erklärt. Sehe ich, daß das Objekt durch mich als Princip zu Stande kommt, und daß ich durch mein Vermögen schlechthin nur auf diese Weise es zu Stande zu bringen beschränkt bin, so sehe ich ein, daß das Objekt in alle Unendlichkeit durch mich nicht anders zu Stande kommen werde, und so auch für mich nicht anders seyn werde. Nun kommt es darauf an, was dieses Princip sey. Ist es nemlich mein Ich als Individuum, so gilt jene objektive Gültigkeit allein für mich Individuum, und es ist nicht abzusehen, wie sie irgend einem andern angemuthet werden könne. Ist aber jenes Princip schlechthin das Eine und allgemeine Vernunftleben, und wird es gleich als solches deutlich gesezt, so ist klar, daß die Allgemeingültigkeit für dieses, und für jeden, in dem dieses sich äußert, gelten müsse, und von jedem, der dies nur einsieht, allen angemuthet werden könne.

(Daß aber ein solches allgemein gültiges auch wirklich gelten werde für ein gegebenes Individuum, dafür wird vorausgesezt 1) seine Attention. Es ist aber die Attention das sich Machen des Individuum zum Einen, mit Abstraktion von seinem eigenen innern Bilden und Anschauen.

duelle Leben seiner individuellen Freiheit sich bewußt wird. Die Aufgabe scheint gelöst.

b) So stringent diese Argumentation auch scheinen mag, und ob ihr gleich nicht jeder den Fehler sogleich nachzuweisen wissen dürfte, so hoffe ich doch, daß niemand sich durch dieselbe befriedigt fühlen wird. Wir haben sie auch nur deswegen gebraucht, um den eigentlichen Fragepunkt noch schärfer zu bezeichnen. Der Fehler in der geführten Argumentation liegt nemlich darin. Es ist zwar wohl wahr, daß die Individualität durchaus in das Innere der Anschauung zurück gedrängt ist, und auf dem Gebiete der objektiven Weltanschauung sie durchaus nicht, sondern nur die Einheit vorkommt. Aber was ist dies für eine Einheit? Es ist lediglich Einerleiheit, keineswegs numerische Einheit. Die mehrern sind freilich durchaus gleich, ohne allen qualitativen Unterschied, aber sie sind ja nicht Eins der Zahl nach, sondern jenes Gleiche wird mehrere Male wiederholt, und diese Mehrmaligkeit macht ja wohl eine Trennung.

Diesem zufolge wird durch das aufgestellte Faktum dies behauptet: Eins dieser durch Zahl getrennten soll durch absolute Freiheit die ursprüngliche Gleichheit aufheben, es soll durch ein wirkliches Handeln zunächst sich über die Gleichheit hinaus weiter bestimmen; welche innere weitere Bestimmung desselben sich auch wohl in der Anschauung an einem materiellen Produkte abbilden wird. Nun soll, behauptet unser aufgestelltes

Faktum weiter, diese Veränderung nicht bloß das Eine wirklich handelnde, sondern sie soll alle von demselben durch Zahl getrennte Wiederholungen desselben zugleich mit treffen; sie soll, da sie von ihnen wahrgenommen werden soll, ihrer aller Weltanschauung eben so verändern, wie sie die Weltanschauung des freien Urhebers, bei welchem die Veränderung aus der Anschauung seiner innern Freiheit begreiflich wäre, verändert hat. Dies ists, was erklärt werden soll, wie die innere absolute Freiheit des Einen die Anschauung aller verändern und binden könne. Es leuchtet ein, daß die Frage bedeutend ist; und es ist begreiflich, daß sie gelöst werden könne nur durch Nachweisung eines solchen Gliedes, durch welches die numerische Trennung eben so aufgehoben würde, wie durch die objektive Sichdarstellung des Lebens die qualitative Trennung aufgehoben wurde, und vermittelst dessen das Leben eben so als numerisch Eins begriffen würde, wie es vorher als qualitative Eins begriffen wurde. Erst nun würden wir rechtlicher Weise sagen können, was wir so eben vorschnell versuchten; es ist ja das Eine Leben des Bewußtseyns, das auf sich selbst wirkt; wie könnte es denn in diesem Wirken seiner nicht bewußt seyn? — Ein solches Glied zu finden, ist drum unsere nächste Aufgabe, indem nur dadurch die durch das vorliegende Faktum uns gestellte Aufgabe gelöst wird. (Wie sich versteht, wird dadurch dieses Glied als ein neues Faktum des Bewußtseyns, das wir in die Totalauffassung unseres Phänomens aufzunehmen haben, sich bewähren.)

c) Um den eigentlichen Fragepunkt noch deutlicher einzuschärfen (und dadurch eben, wie dies von selbst sich ergiebt, der Klarheit der Lösung vorzuarbeiten) vergleichen wir ihn mit dem vorigen also: Wie wir vorher verfuhren, können wir hier nicht, auch können wir nicht hoffen, das hier erforderliche Glied aus dem frühern abzuleiten. Es wurde vorher durch das Denken dargestellt die ruhende und todte Kraft des Lebens, ihr blosses stehendes Seyn; und das Bild dieses Seyns in der Anschauung ist die Natur. Diese ist drum eben so unveränderlich, wie ihr Urbild, und es liegt nicht nur nicht in ihr, sondern es widerspricht gradezu ihrem Begriffe, sich in ihr eine Veränderung, eine Abweichung von ihrem ewigen Gesetz, eine neue Schöpfung zu denken. So etwas ist durch jenes Denken einer Natur durchaus ausgeschlossen und unmöglich. Sollte es sich denn doch einstellen, so wäre es möglich nur durch ein völlig neues, allem bisherigen Denken durchaus entgegengesetztes Denkprincip.

Nun aber liegt grade dies in unserem Faktum. Durch absolute Freiheit des Lebens soll etwas wirklich werden bis in die Sinnenwelt hinein; also es soll in dieser allerdings etwas durchaus Neues erschaffen werden. Dies folgt nicht aus ihr, noch ihrer Anschauung, sondern es widerspricht ihr. Und so müßte denn auch die Anschauung dieses neuen Geschöpfs gleichfalls ein neues Geschöpf seyn durchaus durch einen absoluten Hiatus, ohne allen stetigen Uebergang der stehenden Naturanschauung; der Entwicklung dieser Naturan-

schauung nicht nur nicht gemäß, und aus ihr zu erklären, sondern derselben gradezu widersprechend, und sie aufhebend. — Inwiefern dieses Produkt doch in der Sphäre der sinnlichen Anschauung sichtbar seyn soll, so wird dadurch diese Sphäre selbst sich spalten in eine unveränderliche, als Ausdruck des ersten Denkens, und in eine durch Freiheit veränderliche. (Dieses an sich bedeutende und zu merkende, für unsere Untersuchung aber Nebensache im Vorbeigehen.)

d) Wo gedenken wir nun diese durchaus neue Anschauung anzuknüpfen?

Daß wir nicht verfahren können, wie der Materialist, der hier bald fertig ist, indem er sagt: diese Produkte der Freiheit sind eben an sich, (wie schwer würde es ihm fallen dies zu verantworten, wenn er bedächte, was er redet) sie machen drum Eindrücke gemäß ihrem Seyn u. s. w. — daß wir nicht so verfahren können, ist Ihnen sattsam bekannt. Der Weg jener geht von außen nach innen, der unsrige geht von innen heraus. Ein Inneres müssen wir aufzeigen, das in jenen Produkten angeschaut werde. Dieses Innere liegt nun, wie wir so eben gesehn haben, nicht im Denken der Kraft, sondern in einem neuen und höheren, wenn auch nicht grade wirklichen und im Bewußtseyn heraustretenden Denken, dermalen = X. Dieses X ist in dieser Reihe das absolut erste, und es wird eben so wie das früher aufgezeigte Denken der Kraft überhaupt an einer Sinnenwelt dargestellt in der An-

schauung an einem Produkte in dieser Sinnenwelt, als einer neuen Schöpfung in ihr.

e) Was ist nun dies für ein Denken? — Das Produkt des vernünftigen Wesens außer uns soll erscheinen als ein schlechthin entstandenes, eine neue Schöpfung in der stehenden Natur. Es müßte denn das Denken, das demselben zu Grunde liegt, erscheinen gleichfalls als ein neues, aus der Reihe des vorhandenen Denkens nicht, etwa wie Folge aus dem Grunde, hervorgehendes, sondern als eine Schöpfung im Denken, als ein in Vergleich mit allem bisherigen Denken, absolutes Denken. Ferner soll jenes Produkt nicht erscheinen als Produkt meiner Freiheit, meiner, des Denkenden. Nun aber giebt es gar keinen unmittelbaren Gegenstand der innern Anschauung, denn die Freiheit; in jedem Falle demnach müßte es die Freiheit seyn, die durch das gesuchte Denken = X bestimmt würde. Da es aber nicht meine eigene Bestimmung der Freiheit ist, so muß es seyn eine fremde, also eine Beschränkung der Freiheit!

So weit wären wir im Reinen; es fragt sich nur noch: Was für eine Beschränkung der Freiheit ist dies? — Die Kraft überhaupt ist eine durchaus bestimmte, und sie ist Eine, in jeder Wiederholung des Einen ganz und dieselbe; und diese ist als seyend schon durch das frühere Denken gesezt, und in der unveränderlichen Natur abgesezt. So weit aber diese Kraft sich erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Freiheit jeder Wiederholung. Diesem Denken kann das neue Denken = X

nicht widersprechen, es kann nicht eine Freiheit, die durch dasselbe gesezt ist, aufheben, inwiefern sie durch dasselbe gesezt ist; das Denken X ist drum sicher nicht eine Beschränkung der Freiheit in Rücksicht des Seyns, in welcher Rücksicht allein die Freiheit durch das erste Denken gesezt ist, des Seyns, d. h. des Könnens. Jede Wiederholung kann alles, was in der Kraft liegt zufolge des ersten Denkens. Es bleibt drum für das Denken X allein übrig eine Beschränkung der Freiheit durch Freiheit selbst; diese müßte durch jenes Denken aufgegeben werden. Das Denken X wäre drum ein Gesetz an die Freiheit selbst, und zwar das, sich durch sich selbst zu beschränken. Obwohl die Freiheit kann zufolge des ersten Denkens, so soll sie doch nicht, was sie kann. X wäre ein Verbot des Gebrauchs einer gewissen allerdings vorhandenen Freiheit. Dieses absolute Verbot nun, als inneres, in der äußern Anschauung eben so abgesezt, wie früher die Eine Kraft des Lebens, würde in derselben geben ein Freiheitsprodukt eines vernünftigen Wesens außer mir, so wie jene in der Anschauung gab die schlechtweg und ohne alle Freiheit seyende Natur.

f) Sprechen wir zuvörderst klar aus das Neue, das wir gefunden haben. Früher hieß es, das Leben als Eins hat seine bestimmte Kraft, und es kann in jeder numerischen Wiederholung seiner selbst diese Kraft ganz und ohne Rückhalt entwickeln. Jezt heißt es: dies bleibt wahr, aber es kommen noch überdies in dem absoluten Denken dieses Lebens in einzelnen Fak-

ten (so sage ich mit Bedacht, denn vom Gesetze selbst in seiner Einheit rede ich hier noch gar nicht, sondern nur von den einzelnen vorübergehenden und gleichsam psychologischen Erscheinungen desselben) Verbote vor, von dieser Freiheit Gebrauch zu machen. Dies in dem Einen Leben, und drum in allen numerischen Wiederholungen desselben. (Wir sagten oben, daß wir durch die Erklärung des vorliegenden Faktum zur Annahme eines neuen Faktum würden gedrungen werden. Dieses neue Faktum hat sich so eben gefunden. Die Erscheinung eines sittlichen Gesetzes fürs erste nur in der Gestalt von Verboten gewisser Freiheitsäusserungen ist dieses Faktum. Hierdurch kommen wir zugleich in einen neuen Hauptabschnitt unserer ganzen Abhandlung hinein. Das in demselben enthaltene können wir füglich charakterisiren als ein höheres Vermögen, welchem gegenüber das in den ersten beiden Abschnitten behandelte ein niederes Vermögen, als Erkenntnißvermögen sowohl, als als praktisches, seyn würde. Also

---

Dritter Abschnitt.

Vom höhern Vermögen.

Erstes Kapitel.

---

g) Dieses Denken nun des zwar könnens aber nicht sollens werde, ist behauptet worden, eben so, wie früher das Denken der Kraft, in der äußern An-

schauung dargestellt, so wie jene als stehende Natur, dieses als Freiheitsprodukt freier Wesen außer dem Anschauenden. Wie jenes Denken eines nicht-Sollens innerlich vorkomme, und eben darum, weil es innerlich vorkomme, komme äußerlich vor die Erscheinung eines solchen Freiheitsprodukts: und zwar braucht jene Beschränkung der Freiheit durch das Gesetz nicht eben zum deutlichen Bewußtseyn zu kommen, und sie kommt auch in der ursprünglichen Konstruktion nicht zum Bewußtseyn, eben so wenig als oben in der ursprünglichen Konstruktion der Natur die Kraft zum Bewußtseyn kam; sondern sie ist nur der unsichtbare Bestimmungsgrund einer solchen Beschränkung der produktiven Einbildungskraft, durch welche für uns die Erscheinung eines Freiheitsproduktes eines freien Wesens außer uns zu Stande kommt.

Aber ich sage noch mehr. Wir haben die stehende Natur wirklich abgeleitet aus einem innern und höhern Principe; die setzende Kraft des Lebens ist der Grund ihres Seyns und ihrer Bestimmung. Haben wir denn eben so das System von Ichen und ihrer organisirten Leiber abgeleitet? Als Faktum aufgestellt haben wir es; auch haben wir die allgemeine Ableitung hinzugefügt, daß in dieser Darstellung das Leben seine in der Individualität abgebrochene Einheit wiederherstelle. Darauf haben wir mit der allgemeinen Erinnerung geschlossen, daß diese Summe von Ichen der Möglichkeit nach unendlich, der Wirklichkeit nach eine geschlossene

und bestimmte Summe sey. In diesem letzten Ausdrucke zeigte sich die Lücke; es ist nemlich der Bestimmungsgrund dieser objektiven Anschauung eines Systems von Ichen außer uns, und das die Unendlichkeit eines solchen Bildes begränzende Princip noch nicht angegeben. An dem so eben aufgezeigten Denken eines nicht Sollens ist dieses ermangelnde Princip zugleich mit gefunden. Wo innerlich das Verbot an uns ergeht, oder, wenn wir uns unser Bewußtseyn deutlich machten, ergehen würde, daß wir unsere Kraft nicht ohne weiteres brauchen, sondern eine Aeußerung der Freiheit außer uns erwarten sollen, da setzen wir ein freies Wesen. Wo bei dem Verbote diese Aeußerung selbst uns erscheint, da setzen wir sein Produkt.

h) Wir haben gefunden 1) der Gebrauch der Freiheit (die wirkliche Entwicklung der allerdings seyenden Kraft des Lebens) steht noch unter einem höhern Gesetze an die innere Freiheit selbst, zufolge dessen diese sich durch sich selbst beschränken soll. — Ob dieses Gesetz in der Einheit und Allgemeinheit, wie wir jezt es ausgesprochen haben, erscheine, oder ob es in dieser formalen Einheit bloß ein von uns zu Stande gebrachter Begriff seyn möge, davon reden wir hier noch gar nicht; wir reden nur von den einzelnen faktisch vorkommenden Aeußerungen desselben, von den einzelnen bestimmten Verboten. 2) Hierüber haben wir nun ersehen folgendes: — das Eine Leben qualitative nur einerlei, ist getrennt in mehrere numerisch verschiedene Wiederholungen, deren jede die ganze Eine Kraft des Lebens im Besitze hat. Setzet,

eine dieser Wiederholungen vollziehe einen Theil jenes allgemeinen Vermögens, so entsteht dadurch unmittelbar, absolut, und als schlechthin neue Schöpfung in allen andern numerischen Wiederholungen ein Verbot, dieser Entwicklung entgegen zu wirken: — Ein Verbot, sage ich, das zum deutlichen Bewußtseyn durch Nachdenken wohl erhoben werden kann, aber nicht nothwendig muß, das aber denn doch im Innern des Lebens ist, und wenigstens als Princip (es versteht sich für den, der da attendirt, eben aus der Individualität heraus auf das Gebiet der Einheit sich versezt, und attendiren kann) sich in einer äußern Anschauung darstellt. Ein Verbot sage ich, kein Unvermögen; er könnte wohl, er soll nur nicht; er könnte physisch, aber er kann nicht moralisch. 3) Wir behaupten also allerdings, daß zwar nicht unmittelbar auf eine physische Weise, sondern mittelbar durch das entstehende Verbot auf eine moralische Weise die Freiheit des einen unmittelbar alle Freiheit bestimme und bilde. 4) Hierdurch also ist, wie es oben von dem aufgegebenen Gliede des Zusammenhanges gefordert wurde, die numerische Trennung aufgehoben, und die Kluft, die zwischen den mehreren sinnlicher Weise bleibt, moralisch gefüllt; nicht durch ein physisches Band, sondern durch ein moralisches.

i) Doch es ist nöthig, um dem vorgetragenen seine volle Klarheit zu geben, den Unterschied zwischen dem physischen Nexus und dem moralischen zuvörderst bestimmt aufzustellen.

Physischer Nexus ist da, wo die Ursache unmittelbar durch ihre Wirkung auf sich selbst zugleich Wirkung auf das andere ist; wo die Selbstbestimmung zugleich Bestimmung des andern ist; wo demnach Wirkung auf sich selbst oder Selbstbestimmung, und Wirkung auf das andere oder Bestimmung des andern ihrer Natur nach Eins und dasselbe sind; z. B. ein materieller Körper, der sich im Raume fortbewegt, bewegt freilich zunächst sich, und es ist da nur Selbstbestimmung; aber unmittelbar dadurch treibt er alles, was mit geringerer Kraft ihm widersteht, als die ist, mit welcher er eindringt, aus demselben Raume aus. Sein sich Fortbewegen und Fortbewegen eines andern ist schlechthin Eins, und es giebt dazwischen kein Mittelglied. (So wird auch unsere freie Wirkung auf die Körperwelt angeschaut. Unsere Hand z. B. ist das nach einer Regel austreibende unmittelbar dadurch, daß sie sich selbst nach einer Regel fortbewegt.)

Dagegen ist der moralische Nexus derjenige, wo zwischen die Sichbestimmung der Ursache und die Bestimmung eines andern durch sie ein mittleres eintritt: welches mittlere, da es kein Seyn seyn kann, indem dadurch aller Nexus aufgehoben würde, ein Bewußtseyn seyn muß: ein unmittelbares Bewußtseyn jener Sichbestimmung der Ursache in dem andern. Dieses Bewußtseyn nun von der Selbstbestimmung, keinesweges die Selbstbestimmung unmittelbar, wie im physischen Nexus, soll den andern bestimmen und beschränken. Wie wäre dies möglich? Bewußtseyn ist ja Frei-

heit, und bestimmtes Bewußtseyn Freiheit von demjenigen, dessen man sich bewußt ist; so gewiß daher der andere der Selbstbestimmung der Ursache sich bewußt ist, schwebt er selbst frei und indifferent über ihr. Er ist dadurch beschränkt, müßte sonach heißen, er soll zufolge jenes Bewußtseyns seine ohne allen Zweifel vorhandene Freiheit durch eigene Freiheit beschränken.

Ein solcher moralischer Nexus nun ist es, der von uns behauptet worden. Der eine wirkt, welches eine Selbstbestimmung ist, die als solche durchaus und ganz in ihm bleibt. Aber unmittelbar vereint mit dieser Selbstbestimmung entsteht ein durchaus allgemeines Bewußtseyn für alle, das ein beschränkendes Soll eben so unmittelbar bei sich führt: und so ist denn, wie wir wollten und sollten, ein moralischer Zusammenhang zwischen allen errichtet. Obwohl die Trennung im physischen bleibt, ja vielmehr erst recht bestätiget wird, so sind sie doch alle im moralischen Eins, umfaßt durch das denselben Freiheitsgebrauch allen verbietende Gesetz.

(Dies ist denn auch der allen offenbare, und im gemeinsten Bewußtseyn sich äußernde Nexus zwischen freien und vernünftigen Wesen. In den physischen Nexus mit einander treten, sich gegenseitig wie Materie durch Drängen, Stoß und Schlag behandeln, sollen sie eben nicht. In unmittelbare Kontinuität sich versetzen sollen sie nicht, sondern Bewußtseyn und Begriffe sollen sie zwischen sich stellen, und durch diese in Wechselwirkung treten. Darstellung dieser Wechselwirkung in der sinnlichen Anschauung, das mittlere, die

unmittelbare Kontinuität scheidende sind Licht und Luft für gegenseitige Sichtbarkeit und für Mittheilung der Begriffe durch Worte: halb geistige Elemente in Vergleich mit der gediegenen Materie, die wir an unserem Leibe gar nicht für andere, sondern lediglich für die gediegene Materie außer uns besitzen.).

k) Ich sagte: sie sind Eins durch moralischen Nexus, so getrennt sie auch in der Sinnenwelt bleiben. Doch bleibt hier noch eine wichtige Frage unbeantwortet, die wir keinesweges verstecken wollen. Wie eine der numerischen Wiederholungen des Einen Lebens frei handelt, entsteht absolute ein Bewußtseyn für alle andere, durch welches diesen der entgegenlaufende Freiheitsgebrauch verboten wird, haben wir gesagt: und wird nur dieser Uebergang erst zugegeben, so erfolgt alles übrige, was wir behauptet haben, nach unsern frühern Grundsätzen von selbst. Aber wie verhält es sich denn mit dem Uebergange selbst; wie vermag denn die freie Selbstbestimmung des einen erst nur ein Bewußtseyn zu bewirken und zu begründen in andern? Das wäre doch wohl der eigentliche Sitz der Frage. Also: der gegenwärtige Standpunkt unserer Forschung wäre der: wir haben zwar das Leben aus der sinnlichen Welt in die sittliche übergeführt, auch haben wir den charakteristischen Unterscheidungspunkt der beiden scharf angegeben; aber noch fehlt es uns an dem Verbindungsgliede zwischen ihnen.

Zweites Kapitel.

Nähere Erörterung der Individualität;

---

denn durch eine solche wird die aufgegebene Frage von selbst sich lösen.

1) Setze man vor aller möglichen Freiheitsäusserung vorher eine objektive Anschauung der Kraft des Lebens überhaupt an der Weltanschauung; so ist diese in jeder Rücksicht Eins. Ein Subjekt ist in ihr gar nicht, denn diese Anschauung reflektirt sich nicht, sondern sie ist ein bloßes objektives Seyn einer solchen Anschauung, ein bloßes Ausströmen und reine Aeußerlichkeit, ohne allen innern Kern.

2) Setzet, es solle zu einer wirklichen Aeußerung dieser in der Anschauung ausgedrückten Kraft kommen; wie wäre eine solche möglich? Die Anschauung ist zerstreut über das mannigfaltige und entgegengesezte, und darin eben liegt ihr Wesen. Die reale Wirksamkeit aber der Freiheit ist laut obigem dadurch bedingt, daß sie in einem einfachen Punkte anhebe, und von diesem aus nach dem Gesetze der besondern Bedingtheit fortgehe. Sollte es sonach zur Wirksamkeit kommen, so müßte zuvörderst das Eine Leben aus jener Allgemeinheit und Zerstreutheit sich kontrahiren auf Einen Punkt; es versteht sich auch dies mit absoluter Freiheit.

3) Wenn es nun zu einer solchen Kontraktion käme, was wäre zuvörderst das sich kontrahirende? Of-

fenbar das Eine Leben, denn es ist außer ihm nichts vorhanden. Was aber wäre das Resultat der Kontraktion? Beschränkung auf den einen Punkt im allgemeinen, mit Abstraktion von allen übrigen Punkten; das auf diesen Punkt eben sich kontrahirende, das in der allgemeinen Anschauung nicht war, sondern erst durch den absoluten Akt der Kontraktion wurde, und worauf nun reflektirt werden kann; die Möglichkeit, über diesen durch die Kontraktion gegebenen Punkt zu reflektiren, und die von ihm aus mögliche Kausalität nach dem Gesetze der Bedingtheit zu berechnen: kurz, es wird dadurch möglich eine andere auf das erste ursprüngliche Faktum der Freiheit gegründete Anschauung, welche diejenige ist, die wir oben das innere genannt, und die wir als das Eigenthum des Individuum beschrieben haben. Es wird drum dadurch das Individuum selbst; und die Sichkontraktion des Einen ist der ursprüngliche actus individuationis.

4) Was ist es nun, das das Individuum macht und hervorbringt? Offenbar das Eine Leben durch die Kontraktion seiner selbst. In der durch die bestimmte Kontraktion bedingten und dieselbe voraussetzenden Anschauung (der innern) was ist es eigentlich, das da anschauet und angeschaut wird, das in derselben vorkommende Ich? Das Eine Leben ist es, nur eingetreten in diese Form, und aufgebend die allgemeine Form der äußern hinstauuenden Anschauung. Kann das Eine Leben unmittelbar aus dieser Form der Kontraktion wieder in die allgemeine der Auflösung zurückgehen?

Ohne Zweifel. Also, das Individuum ist gar nicht ein besonderes Seyn des Lebens, sondern es ist eine bloße Form desselben, und zwar eine Form seiner absoluten Freiheit; die Formen schließen sich gegenseitig aus, und es kann nicht seyn in der einen, und in demselben ungetheilten Akte auch in der andern; aber es kann mit derselben Einen Freiheit und vermögte dieser Freiheit Eins und dasselbe bleibend übergehen aus einer in die andere. Das Eine absolute Leben macht sich selbst zum Individuum, ohne doch dadurch seine Freiheit zu verlieren!

(Nicht ein besonderes Seyn, sondern nur eine zufällige Form ist das Individuum. Also die Hauptvoraussetzung, die uns auf unsere Frage führt, daß die Individuen entweder als solche, oder als in der Seynsform wenigstens abgeschlossene numerische Wiederholungen des Einen Lebens, eben so viele getrennte Welten repräsentirten, und zwischen ihnen eine Kluft sey, die wir durch ein Mittelglied auszufüllen hätten (so viele selbstständige Vernunften, wiewohl einerlei, als Iche) fällt ganz weg, und sodenn auch die eigentliche Schwierigkeit. Das unmittelbare Band zwischen Individualität und Allgemeinheit ist schlechtweg, und bleibt immer an der Freiheit des Lebens zu der einen oder der andern Gestalt sich zu formiren.)

9) Ich füge gleich hier den höchst bedeutenden allgemeinen Satz hinzu: es ist bedingt nothwendig, daß das Leben individuelle Form annehme, wenn es nemlich handeln soll. Kein Handeln außer in der individu-

ellen Form, indem nur dadurch das Leben auf den Einheitspunkt, von welchem alles Handeln ausgehen muß, sich koncentrirt. Nur in der individuellen Form ist das Leben praktisches Princip. Nun aber ist es niemals nothwendig, (physisch nothwendig nemlich) daß es handle, denn es handelt ja überhaupt mit absoluter Freiheit; drum sagte ich, die Nothwendigkeit sey bedingt. Unter der moralischen Gesetzgebung möchte es sich anders verhalten, und der individuellen Form noch eine andere Nothwendigkeit denn die bloß bedingte, beigelegt werden müssen.

6) Bisher haben wir das Leben in der individuellen Form beschrieben als beschränkt auf den einen Punkt nur in der Anschauung; und als entwerfend von diesem Punkte aus ein Bild seines Handelns. Setzet nun es bestimme sich zum Handeln, und handele wirklich; in Kraft welcher seiner beiden Formen thut es das? Kraft hat nur das Leben in seiner Einheit; also, wie schon oben an seinem Orte erinnert worden, nur als Einheit und in dieser Form wirkt es. Wiederum zur wirklichen Ausübung der Kraft kommt es nur von einem Einheitspunkte aus im Hindurchgehen einer Reihe von Bedingungen; beides zu fassen vermag das Leben nur in der individuellen Form. Also das Leben handelt in Kraft seiner beiden Formen, beide innigst verschmolzen; die allgemeine giebt her das Vermögen überhaupt, die individuelle die Bestimmtheit desselben, ohne welche es zu einer faktischen Aeußerung der Kraft gar nicht kommen könnte.

Die individuelle Form ist eigentlich nur die Kraft des Begriffs und einer Anschauung nach dem Begriffe, in sich durchaus nicht realkräftig. Da aber das geistige Leben schlechthin nur nach einem Begriffe thätig seyn kann (dies liegt in der Kontraktion auf das eine als dem lezten und entscheidenden Beweise) so ist die individuelle Form diejenige, durch welche es nothwendig hindurchgehen muß, um aus der alles umfassenden Anschauung zur wirklichen Handlung hinüber zu kommen.

7) Das Eine, das in den verschiedenen und entgegengesezten Formen seiner selbst nicht aufgeht, sondern in allem Wechsel derselben verharret, ist das eigentlich für sich seyende am Leben. (Ob dieses für sich seyende darum absolut sey, soll dadurch noch nicht gesagt werden; für uns ist es dermalen nur das absolute am und im Leben im Gegensatze mit dessen bloßen Erscheinungen.)

Es selbst ist in diesem seinem Seyn unveränderlich, denn es selbst geht in keiner dieser Veränderungen auf. So schließen zwar seine Veränderungen sich gegenseitig aus in der Zeit, und diese ist selbst nichts weiter, als die Anschauungsform der Veränderungen selbst, als doch an Einem: das unveränderliche selbst aber ist schlechthin außer aller Zeit, denn obwohl es sich in der Zeit verändert, so treffen diese Veränderungen doch nicht sein eigentliches Seyn. — Werden nun diese Modifikationen gar niedergelegt in einer festen und dauernden Gestalt, welche Gestalt sie

natürlich nur für die verknüpfende Anschauung haben, so geschieht dies in der Anschauungsform des Raumes. Da das Leben über seinen Modifikationen selbst schwebt, so schwebt es um so mehr über der fest gestaltenden Anschauung derselben; es ist noch weniger im Raume, als es in der Zeit ist. Es ist eine bloße Kraft, reine Kraft ohne Substrat, die unmittelbar gar nicht erscheint, darum nicht angeschaut wird, darum auch in keiner der möglichen Formen der Anschauung angeschaut wird. Hier stoßen wir sonach auf ein Denken, das durch seinen Inhalt selbst schlechthin alle Anschaubarkeit, und drum alle Form möglicher Anschauung ausschließt. Es wird in ihm gedacht schlechthin keine Erscheinung, sondern das, was aller möglichen Erscheinung zum Grunde liegt. Wo eine Erscheinung ist, da ist es selber nicht mehr, sondern es ist eine seiner Erscheinungen; — nur eine sagte ich, denn es geht in keiner seiner Erscheinungen ganz auf, und um dieses zu dokumentiren erscheint es in mehrern Formen, im Uebergange Eins bleibend. — Was durchaus kein Gegenstand der Anschauung ist, heißt unsinnlich, übersinnlich, geistig; von unserer Anschauung hergenommene negative Benennungsweisen. Geistig aber zu fassen ist dasjenige, wo der Inhalt selbst die sinnliche Einmischung verbietet, wie es hier der Fall ist.

(Es ist leichter in einem bestimmten Falle, z. B. in dem unsern einzusehen, daß also verfahren werden müsse, als nach dieser Einsicht wirklich zu verfahren, und die sinnliche Beimischung in der That abzuhalten.

Dies kommt daher, weil wir alle unser Bewußtseyn in der Sphäre der sinnlichen Anschauung zuerst entwickelt, und einen guten Theil unsers Lebens in derselben zugebracht haben, und so die sinnliche Anschauung durch Gewohnheit uns fast zur zweiten Natur geworden. Hat es ja etwa jemand so weit gebracht, daß er, so lange er aufmerksam auf sich ist, die sinnliche Beimischung abzuhalten vermag, so überrascht ihn doch leicht wieder die alte Gewohnheit, wenn es zum Folgern kommt, und er seine auf dieses gerichtete Aufmerksamkeit nicht mehr bei der Formation des Grundes hat; da gestaltet sich dieser ihm unbewußt wiederum sinnlich. So in unserm Falle. Es ist das Eine Leben, sagen wir, welches die Form der Individualität annimmt, weil es nur in dieser Form als praktisches Vermögen erscheinen kann; in aller individuellen Form dasselbige Eine Leben, und in aller ganz. Wenn es nun etwa Jemanden schwer fiele in der Anwendung dieses einzusehen, woran könnte dies etwa liegen? Vielleicht schwebt ihm ohne recht deutliches Bewußtseyn folgendes vor: das Eine Leben ist also ganz in mir, zugleich auch in meinem Nachbar, zugleich auch etwa in Amerika, vielleicht im Sirius; wie vermag es doch zugleich an so vielen Orten zu seyn? Ein solcher hätte demnach gegen die Vorschrift das geistige Leben in die Form der äußern Anschauung gefaßt, und es an die räumlichen Bedingungen gebunden.)

8) Durch die Sichselbstbestimmung des Einen Lebens zu wirklicher Thätigkeit, welche Selbstbestimmung nie anders, denn in individueller Form erfolgen kann,

entsteht nach dem obigen nothwendig ein Bewußtseyn des Lebens von dieser seiner Wirksamkeit, welches allgemein ist, und drum ein jedweder individuellen Form, die das Leben angenommen hat, auf dieselbige Weise vorkommen muß. Was ist das nun für ein Bewußtseyn? Die allgemeine Anschauung der Kraft schlechthin als solcher bleibt, denn sie ist eine unveränderliche Grundform des Lebens; die Ansicht der stehenden und unveränderlichen Natur also, denn diese ist in jener Anschauung ausgedrückt, bleibt, und das Leben kann durch Freiheit sich immer wieder darein versetzen. Aus der individuellen Form aber entsteht Bewußtseyn einer bestimmten Wirksamkeit, welche nicht mehr da ist als bloße reine und vorliegende formale Kraft, sondern als solche verbraucht; die demnach von der Summe der in der allgemeinen Anschauung gegebenen ursprünglichen Kraft abgezogen werden muß, welcher Abzug, und so das ganze geforderte Bewußtseyn nicht möglich seyn würde, wenn nicht die erste stehende Anschauung unverändert bliebe. Jenes ist die Anschauung eines unveränderlichen; dieses Anschauung für eine durch Freiheit immerfort veränderliche in Sprüngen und neuen Schöpfungen keineswegs nach einem Gesetze sich gestaltende Sphäre; jene geht auf ein, da es unveränderlich ist, unter einem Gesetze stehendes, dieses auf Fakta als solche, ohne alles, wenigstens physisches Gesetz eines Zusammenhanges. Daß das letztere durch das erstere bedingt ist, daß die Freiheit nur angesehen werden könne als eine weitere Modifikation des allgemeinen

Kraft, und ihres Gegenbildes, der Natur, und ermessen werden könne nur darnach, inwieweit durch sie die Natur modificirt sey, ist klar. Man begreift ein Freiheitsprodukt nur als Aufhebung einer Naturentwicklung, und ermißt das Werk der Freiheit an ihm, indem man ermißt, wie weit die Naturkraft durch dasselbe getödtet sey; also indem man die Natur in Gedanken in ihren vorigen Zustand wiederherstellt, drum sie wiederherstellen können muß, drum in der allgemeinen Anschauung sie haben muß. Die Anschauung der Freiheit ist drum bedingt durch die Anschauung der stehenden Natur, und nur unter Voraussetzung der letztern möglich.

So viel über die äußere Form dieses Bewußtseyns; jetzt zum innern Gehalte! Durch Handeln in individueller Form hat das Eine Leben einen bestimmten Theil seiner Kraft, als bloße Kraft, verbraucht und aufgehoben; es tritt drum nach der That die physische Unmöglichkeit einer Freiheitsäußerung ein, welche vor der That gar wohl möglich war. Dies ist die erste unmittelbare Folge jener Freiheitsäußerung auf das Eine und allgemeine Leben, die drum als gleichmäßiges Bewußtseyn alles Lebens in allen individuellen Formen desselben eintreten muß: das Bewußtseyn des absoluten Nichtkönnens von nun an, und zufolge des Faktum, desjenigen, was man vor dem Faktum wohl gekonnt hätte: — Nichtkönnens gebrauchen nemlich der vergebenen und im allgemeinen Leben aufgehobenen Kraft. Was gethan ist, ist gethan, und kann nicht wieder ge-

than werden weder von dem Urheber, noch von irgend einem andern; denn da müßte die Natur in ihren frühern Zustand wiederhergestellt werden können, dieser aber ist durch die Aeußerung der Freiheit schlechthin aufgehoben. Zerstöhren können wir; dadurch aber wird die That nicht aufgehoben, denn das Naturleben wird ja nicht in seinen ersten Zustand wiederhergestellt, sondern es entstehen todte Ruinen.

Also dieses unmittelbare Bewußtseyn des Nichtkönnens zufolge einer faktischen Freiheitsäußerung, die nothwendige Anerkennung des faktischen Seyns ist das Glied im Bewußtseyn, an welches die Anschauung der Produkte aller Freiheit, sowohl der eigenen als der fremden, sich anknüpft, und erst jezt ist die gestellte Aufgabe vollständig gelöst.

9) Wir haben ersehen: soll das Eine Leben wirklich eine Aeußerung seiner Kraft vollziehen, so muß es aus der allgemeinen Anschauung sich zusammenziehen auf einen Punkt dieser Kraft. Durch diese Zusammenziehung entsteht die individuelle Form, und sie selbst ist zu denken als actus individuationis primariae et originariae. Dieses ist, wie ich glaube, evident; aber es bleibt für die Anwendung unbrauchbar, wenn wir nicht der weitern Bestimmung der individuellen Form von diesem actus primarius aus zusehen, und sie begleiten.

Durch jene Koncentration auf den Einheitspunkt, wenn man dieselbe auch fürs erste nur ideal, wie sie auch zuerst aufgestellt worden, als Erfassung im bloßen

Begriffe nimmt, ist im Leben etwas geschehen, das nicht ungeschehen gemacht werden kann; jener Punkt ist im Begriffe erschienen, und es ist von ihm aus eine ins unendliche fortzusetzende Linie der Freiheit und des Handelns möglich geworden, die vor der Koncentration durchaus nicht möglich war. Das Leben in seinem ursprünglichen Zustande ist verändert, und es ist ein durchaus neues und stehendes Vermögen, dieser bestimmten Linie nemlich, in dasselbe gekommen.

Nun kann das Leben freilich nach der absoluten Freiheit, mit der es zwischen den beiden Grundformen der allgemeinen Anschauung und der Individualität schwebt, diese angefangne Form fallen lassen, und sie nicht wieder aufnehmen; so verschwindet diese individuelle Form, die einmal in der Reihe der Erscheinungen des Lebens war, durchaus aus der Erscheinung. Nach derselben Freiheit aber kann es an jenen Punkt, der ja eine feste Bestimmung des Lebens selbst ist, auch wieder anknüpfen, und seine Bestimmtheit in jener angehobenen individuellen Form weiter bestimmen.

Gesetzt nun, es thue dies, und setze fort die angefangene Individualität; auf welche Weise wird es dabei nothwendig verfahren? Ich sage, um durch den Gegensatz die Verständlichkeit zu heben, im ursprünglichen actus concentrationis, der eben der actus individuationis ist, ist schlechthin kein Selbstbewußtseyn, weder des allgemeinen Lebens, denn dies koncentrirt sich zwar, aber es reflektirt nicht auf seine Koncentration, wie es doch müßte, wenn es sich als Princip der

selben denken sollte, noch weniger das Individuum; denn dies kommt durch diesen Akt erst zu Stande. (In der unmittelbaren Thatsache drückt sich dies dadurch aus, daß wir alle ins Daseyn kommen, ohne davon zu wissen; erst wie wir schon mitten drin sind, finden wir uns.) In der Fortsetzung aber der individuellen Form, sage ich weiter, entsteht nothwendig Selbstbewußtseyn. Denn es wird gefaßt im Begriffe ein neuer Einheitspunkt b, und die Aufgabe ist zu finden, wie die Realisation desselben von a aus, und unter der Bedingung, daß a realisirt sey, möglich sey. Es wird drum in dem Begriffe des b nach dieser Regel a schon als begriffen, nicht erst jetzt begriffen werdend vorausgesetzt; als begriffen in demselben untheilbar selbst sich anschauenden und zugleich bil-denden Leben, also durch dasselbe Eine Princip, das Ich. Die nothwendige Vereinigung und Beziehung dieser beiden Begriffe auf einander bringt nothwendig Selbstbewußtseyn mit.

Was ist dieses Ich? Es ist ein begreifendes Princip, die Einheit von verschiedenem Begreifen; also es trägt die individuelle Form, und ist das Individuum als solches. Was ist aber das letzte und wahrhaft seyende in diesem Begreifen? Offenbar das Eine Leben selbst. Könnte man also der Strenge nach sagen: das Individuum wird seiner selbst bewußt? Keinesweges, denn das Individuum ist gar nicht, wie könnte es denn etwas werden? Sondern man müßte sagen: das Leben wird sich

ner bewußt in der individuellen Form, und als Individuum. — Als Individuum sage ich, denn weiter ist in dem abgeleiteten Bewußtseyn nichts ausgedrückt. Daß es als Individuum und in dieser individuellen Form zugleich seiner sich bewußt werde als Eines Leben, dahin arbeiten wir eben durch unsere Philosophie, und es kostet Mühe es dahin zu bringen, zum sichern Beweise, daß es in der ursprünglichen Thatsache des Bewußtseyns nicht liegt, sondern nach ihr jedes Individuum sich für ein absolutes an sich hält.

Hierbei eine Folgerung. Das Leben in der Form der allgemeinen Anschauung ist durchaus keines Selbstbewußtseyns fähig. Nur in der individuellen Form, und zwar nur in der Fortsetzung derselben, kann es seiner sich bewußt werden, eben so wie es nach dem obigen nur in dieser Form praktisches Princip seyn konnte. Es ist denn natürlich, daß, inwiefern das Leben Selbstbewußtseyn und praktisches Princip ist, es sich durchaus nicht in seiner Einheit darstellt, sondern als eine Welt von Individuen. (So wird es auch begreiflich, daß derjenige, der, wenn mit ihm vom Wissen schlechtweg als selbstständigem Leben geredet wird, dieses nicht anders zu fassen weiß, denn daß vom Selbstbewußtseyn geredet werde, nach den nothwendigen Gesetzen des Denkens selbst nicht über die Individualität heraus zum Denken des Lebens in seiner Einheit kommen könne. Von der Koncentration des Lebens auf einen Punkt an, die selbst ein

absolutes Faktum ist, ist alles faktisch: der natürliche Mensch aber ist eine bloß historische Intelligenz, die wohl Fakta fassen, dieselben in der reproduktiven Einbildungskraft nachbilden, eines statt des andern setzen, und sie mit einander vertauschen kann; an dieser aber auch die absolute Grundlage und Gränze seines Gesichtskreises hat. Wo es aber darauf ankommt, nicht mehr nur Fakta für Fakta zu tauschen, sondern schlechthin über alle Faktitität ihrer absoluten Form nach zum absoluten Grunde derselben durch reines Denken sich zu erheben; da ist es mit des natürlichen Menschen Vermögen zu Ende, da muß dieser sterben, und der neue gebohren werden. Diese Gränze ist nun hier, wo es gilt über die Individualität, als den absoluten Sitz der Faktitität hinweg zu kommen, und das Eine geistige Leben zu fassen, als in derselben nur erscheinend.)

Eine solche individuelle Form kann nun, wie aus dem obigen unmittelbar folgt, durch das Leben fortgesetzt werden ins unendliche, aber immer nach derselben Regel, so daß im neuen Einheitsbegriffe c der Begriff b als schon begriffen vorausgesetzt werde, u. s. f., daß also das Eine individuelle Ich stets als letzte Grundlage des Bewußtseyns bleibe. Demnach kann das Eine Leben 1) in seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit bleiben 2) neue Individuen anknüpfen 3) schon angeknüpfte individuelle Reihen fortsetzen. Diese letztern sind in ihm bestimmt durch das vorhergegangene, an welches, so wie es ist, es allein anknü-

pfen kann; man denke drum nicht, daß es in diesem Geschäfte sich auch einmal verirren könne.

10) Wenn nun auf diese Weise das Leben eine individuelle Reihe fortsezt, woher nimmt es denn den neuen Punkt? Offenbar aus der allgemeinen durchaus noch unberührten Kraft; er ist ein neues, noch nicht gelebtes noch geschehenes, denn außerdem läge er nicht in der allgemeinen Kraft. Nach welcher Regel wählt es ihn, oder durch welches Gesetz ist es dabei bestimmt? So viel wir jetzo wissen, durch gar keines; sondern es greift ihn mit absoluter Freiheit aus dem allgemeinen heraus, absolute ihn erschaffend in die Sphäre der Wirklichkeit hinein. — Erst bei der Realisation fällt das Leben der Bedingtheit durch das frühere anheim; wodurch aber keinesweges der Zweck beschränkt, sondern nur die Weise seiner Ausführung angegeben wird.

Demnach wie der absolute actus individuationis, eben so ist auch die Fortsetzung der individuellen Reihe eine absolute Schöpfung aus dem Einen Leben heraus. Das Leben schafft in jedem Punkte das Individuum neu; oder wenn man sich erlauben wollte die stehende Form des Lebens in diesem Individuum, nicht der Strenge nach redend, als ein logisches Subjekt zu brauchen: das Individuum erschafft in jedem Augenblicke sich neu mit absoluter Freiheit; durch sein früheres ein in der Region der Fakta niedergelegtes Seyn ist zwar sein Bewirken eines Zwecks bestimmt, keinesweges aber der Zweck selbst, sondern diesen sezt es sich mit absoluter Freiheit. — Da dieser Zweck nothwendig in der all-

gemeinen Kraft liegt, so ist er erreichbar. Da diese allgemeine Kraft ein schlechthin zusammenhängendes Ganzes ist, in welchem von jedem Punkte zu jedem andern es eine Linie von Bedingungen giebt, so ist er auch für jedes Individuum erreichbar; es versteht sich, wenn es sich die Zeit zum Hindurchgehen durch die Mittelglieder der Bedingungen nimmt. Was überhaupt möglich ist (in der allgemeinen Kraft liegt) ist auch möglich schlechthin für jedes Individuum. Freilich sind die Reihen der Bedingungen für verschiedene auch sehr verschieden.

11) Das Leben hat Kraft, und es entwickelt diese durch Koncentration auf individuelle Form, und in Kraft dieser individuellen Form. Wozu nun und zu welchem Zwecke? Nach dem bisherigen können wir diese Frage nicht anders beantworten, denn also: zu keinem, als eben um die Kraft zu äußern; das Ziel der Kraftentwicklung ist die Kraftentwicklung selbst.

Nun setze man, welches dermalen eine willkührliche Annahme ist, das Leben solle seine Kraft nicht überhaupt, und so, daß sie nur entwickelt werde, sondern es solle dieselbe zu einem bestimmten entwickeln; es solle durch diese Entwicklung ein dem Leben aufgegebenes Ziel realisirt werden: so ist zuvörderst dies ganz klar, daß, da es nur in individueller Form überhaupt praktisches Princip seyn kann, es auch nur in dieser Form bestimmtes zu einem Ziele handelndes praktisches Princip seyn könne. W. D. E. W.

Durch das bisher beschriebene, die Koncentration auf die Einheit des Punktes, das Entwerfen eines Be-

griffes von der Wirksamkeit, und die Selbstbestimmung nach diesem Begriffe war Thätigkeit vollkommen möglich, und die Freiheit des Handelns stand ganz und vollendet da. Sollte nun für diese dermalen keinen Zweck außer ihr selbst habende Freiheit eine weitere Bestimmung zu einem besonderen Ziele eintreten, so wäre dies ja eine Beschränkung der Freiheit *als solcher*, des physischen Könnens, das hier unbedingt alles kann, was im Zweckbegriffe liegt, auf die engere Sphäre desjenigen, was von diesem gekonnten im Begriffe des äußern aufgegebenen Zieles liegt; also, es wäre eine Beschränkung von der Art, die wir oben die moralische genannt haben, und die Aufgabe jenes Zieles für die freie Wirksamkeit wäre ein sittliches Gesetz, und zwar hier ein positives, ein Gebot, des Zieles nemlich. W. D. Z. W.

Die Aufnahme des Gebots in den zu entwerfenden Zweckbegriff geschieht drum mit absoluter Freiheit, und zwar der höhern, der Freiheit innerhalb der Freiheit, und über der Freiheit selbst, es ist drum ein Bewußtseyn dieser Aufnahme möglich nur in der unmittelbaren Anschauung der Freiheit selbst, welches die innere ist. In die äußere allgemeine Anschauung alles Lebens tritt, nach obigem, ein das Produkt eines also entworfenen Zweckbegriffes unmittelbar durch das Bewußtseyn eines Nichtkönnens; keineswegs aber tritt in diese Anschauung das bloß innere Bewußtseyn der Freiheit selbst. Es fragt sich, sieht man es diesem Produkte an, und liegt in jenem unmittelbaren Bewußtseyn eine Bestimmung darüber, ob in dem Zweckbegriffe desselben das

sittliche Gebot aufgenommen sey, oder nicht? Im allgemeinen dürfte die Frage dermalen noch nicht füglich zu beantworten seyn; schon hier aber läßt sich ein bestimmter Fall nachweisen, in welchem es dem Produkte sicher nicht anzusehen ist, der nemlich, da dieses Produkt selbst nur ein bedingendes Mittelglied ist, um bei dem im Bewußtseyn des Urhebers dermalen noch bloß gedachten sittlichen Ziele anzukommen. In diesem Falle drückt das Produkt unmittelbar gewiß nichts sittliches aus, indem ja in dasselbe unmittelbar der sittliche Begriff nicht aufgenommen worden. Nun bleibt freilich auch möglich, daß es nicht einmal als Mittel für einen sittlichen Zweck gedacht, sondern ein blinder und zweckloser Ausbruch der bloßen Kraft als solcher sey. Aus dem bloßen äußern Bewußtseyn geht keines von beiden hervor, sondern dies bleibt, etwa bis zu fernern und fortgesezten Aeußerungen jener individuellen Form, zweifelhaft.

Also, ob das Sittengesetz in den Zweckbegriff aufgenommen sey oder nicht, erscheint unmittelbar und kategorisch nur in der unmittelbar innern Anschauung, demnach nur in der individuellen Form des Lebens, in welcher allein auch das Sittengesetz in den Zweckbegriff aufgenommen zu werden vermag: keinesweges aber erscheint es unmittelbar in der äußern Anschauung.

12) Ich habe diesen Satz, der seine allgemeine Anwendung erst später finden wird, hier eingeschoben, um dadurch ein früheres Glied zu erklären, und anzuknü-

pfen. An das Bewußtseyn, wodurch die, in irgend einer individuellen Form des Lebens geschehene Aeußerung der Freiheit in allen andern individuellen Formen zum Bewußtseyn kommt, dem des physischen Nichtkönnens, welches schlechthin allgemein ist für den Urheber so wie für alle übrigen, schließt sich unmittelbar an, und ist mit ihm synthetisch vereinigt ein anderes moralisches Bewußtseyn des Nichtdürfens, — zerstören nemlich das Freiheitsprodukt. Es fragt sich, ist dieses leztere Bewußtseyn eben so durchaus gleich für alle, wie das erste gleich war für alle? Ich sage, das leztere ist schlechthin gleich für alle Individuen, außer dem Urheber. (Es tritt hier ein der bei den frühern Gliedern der Weltanschauung dargelegte Unterschied in der Relation.) Für den Urheber sind folgende Fälle 1) daß er überhaupt auf das Sittengesetz in Beziehung auf seine Handlung gar nicht reflektirt habe, noch auch fernerhin in dieser Beziehung darauf reflektire. Dann tritt für ihn ein Gebot des Sittengesetzes über das Produkt dieser Handlung gar nicht ein; und wie das Schaffen, eben so hängt das Stehenlassen desselben nur ab von seiner Willkühr d. i. von seiner blinden und zwecklosen Kraftäußerung; 2) daß er zwar vor dem Handeln auf das Sittengesetz nicht reflektirt habe, hinterher aber in dieser Beziehung darauf reflektire, und finde, daß das Produkt seiner Handlung seinen gebotenen sittlichen Zwecken hinderlich sey, und ihnen widerspreche; dann darf er nicht nur, sondern er soll sogar es zerstören; 3) daß er das Sittengesetz wirk-

lich aufgenommen habe in seinen Zweckbegriff, und daß das Produkt sey ein Glied auf dem Wege zu seinem sittlichen Ziele; dann ergeht auch an ihn dasselbe Verbot, wie an die andern, es nicht zu zerstören, aber aus einem andern Grunde.

Woher nun dieser Unterschied? Der Urheber kann wissen, wie es mit ihm in sittlicher Rücksicht beschaffen sey, die andern können dies nicht. Also das Verbot in den andern sezt voraus, daß der sittliche Zweck, Zweck aller Freiheitsentwicklung sey, und daß, um dieses Zweckes willen, keine Freiheit gestört, keine Entwicklung der Freiheit zerstört werden dürfe, bei welcher jener Zweck möglicher Weise sich voraussetzen lasse.

Allgemeine Uebersicht alles bis jezt vorgetragenen.

Das Leben, als Eins, ist schlechtweg, und es ist in diesem seinen Seyn durchaus nicht anschaubar, wohl aber denkbar, und zwar durch das reine Denken, oder Intelligiren.

Es ist nicht anschaubar: die Anschauung ist ein Seyn unmittelbarer Freiheit; das Leben aber hat in seinem reinen Seyn gar keine Freiheit, sich von demselben loszureißen, sondern es ist an dieses sein formales Seyn schlechthin gebunden; es kann nicht nicht seyn. Es ist drum schlechthin unmöglich, daß das Leben eine unmittelbare Anschauung von seinem Seyn habe.

Doch ist es denkbar. Es hat Freiheit in seinem Seyn sich zu äußern und in dieser Aeußerung schaut es sich allerdings an: aber es geht in keiner seiner Aeußerungen (drum ist die Grundäußerung desselben eine doppelte) ganz auf; es vermag drum über diese Aeußerungen sich zu erheben, und sich zu fassen, als das im Wechsel derselben unveränderlich bleibende. — Dieses sich Erfassen ist ein Herausgehen aus der Anschauung, und so, nach dem oben aufgestellten Begriffe, ein Denken überhaupt. Es ist aber ferner, zum Unterschiede von andern hier abgehandelten Denken, ein reines Denken. Denn wenn zwar aus einer Form der Anschauung herausgegangen wird, (wie bei der oben beschriebenen äußern Wahrnehmung aus der innern) so ist dies freilich, als ein Herausgehen, ein Denken, wenn aber dagegen in eine andere Form der Anschauung hineingegangen wird, (wie dort in die äußere) so ist ein solches Denken nicht rein, sondern sinnlich. Hier stehen wir bei der ursprünglichen Aeußerung des Lebens, also bei dem Quell aller Anschauung; aus dieser wird herausgegangen, und drum herausgegangen aus aller Anschauung; dieses Denken ist drum ein reines Denken, oder ein Intelligiren.

Die Grundäußerung des Lebens ist, sagte ich, eine doppelte. Dies ist sie nothwendig; denn wenn sie nur einfach wäre, und so das Leben in derselben aufginge, so wäre das Denken eines im Wechsel unveränderlich bleibenden, und über allem Wechsel schwebenden nicht möglich; es muß drum ein Wechsel der Formen,

und so wenigstens eine Duplicität der Form seyn. Der Wechsel ist selbst durch jene Denkbarkeit gesezt, und er ist in seinem Grunde nichts weiter, als selbst jene Denkbarkeit. Dafür reicht nun Duplicität hin, drum ist nicht mehr denn Duplicität.

Sie ist eine doppelte, 1) absolute Entäusserung: die allgemeine Anschauung der Kraft, (wie wir das leztere durch Denken wissen) in welcher aber hier noch nicht die Kraft als Kraft angeschaut wird, sondern nur ihr Gegenstand, die Sinnenwelt. 2) Einkehren in sich selbst durch Koncentration auf einen Punkt in jener allgemeinen Anschauung zur individuellen Form, und zum Selbstbewußtseyn und freier Wirksamkeit in dieser Form. — Daß, gleichwie die erste Grundform immer unveränderlich Eine bleibt, das Leben in dieser zweiten Grundform der Individualität sich darstellen könne in unendlicher Wiederholung dieser Form, ist bekannt, geht uns aber hier nichts an. Immer bleibt es die Eine Grundform, und auf diese formelle Einheit allein sehen wir hier sie an.

In der ersten Form wird, wie es in der Anschauung freilich unmittelbar nicht liegt, wie wir aber aus dem Zusammenhange verstehen, angeschaut das Leben überhaupt (vita) als stehende und ruhende Kraft.

In der zweiten wird dasselbe angeschaut als ein wirkliches Leben (das Wort als Verbum genommen vivere) als ein unmittelbares sich regen und thätig seyn. In beiden also wird angeschaut unmittelbar das Leben

von dem Leben. Das Ganze ist Anschauung des Lebens, und durchaus nichts weiter.

Daß diese Anschauung des Lebens in eine Duplicität der Form zerfällt, davon ist der Grund schon oben angegeben worden, nemlich, indem es nur auf diese Weise denkbar ist, wie es schlechthin seyn soll. Nun kann es aber nicht etwa bloß denkbar seyn, ohne angeschaut zu werden; denn es ist ja denkbar nur unter Bedingung der Anschaubarkeit, indem das Faktum des Denkens ja nur ein Herausgehen aus der Anschauung ist, und so durch die leztere bedingt. Zu der Anschauung das Denken mit hinzugenommen wäre das Ganze eine Sichoffenbarung des Lebens in ihm selber.

Daß in der Duplicität der Form die Anschauung des Lebens grade so zerfallen mußte, wie sie zerfällt, läßt sich gleichfalls nachweisen. In der allgemeinen Form wird das Leben angeschaut nur als ein mögliches Leben. Dies ist doch keine wahre Lebendigkeit; drum mußte die zweite Form, in der die Anschauung des wirklichen Lebens und Regens möglich wird, die erste ergänzen in Absicht des Inhalts. Wiederum wird in dieser zweiten Form das Leben niemals in seiner Ganzheit und in seinem vollendeten Seyn angeschaut, sondern nur in Anfängen, die eine Fortentwicklung ins unendliche setzen. Drum mußte auch diese zweite Anschauung ergänzt werden durch die erste in Absicht ihres Umfanges. Keine der Anschauungsformen für sich, sondern beide nur in ihrer Ver-

einigung geben eine ausdrückende Anschauung des Lebens.

Das ganze System von Thatsachen des Bewußtseyns, das wir bis jezt aufgestellt haben, ist sonach wirklich abgeleitet aus einem Grunde, und begriffen, als ein nothwendiges, in sich zusammenhangendes Ganzes. Ist Leben, und offenbart sich dasselbe sich selbst, so muß grade ein solches so bestimmtes Bewußtseyn seyn, wie wir es dargelegt haben; denn nur also, und in dieser einzig möglichen Form kann das Leben sich in sich selbst offenbaren. (Daß aus der ersten Form sich ergiebt eine stehende Sinnenwelt mit allen an ihr nachgewirkenen Bestimmungen, aus der zweiten ein System von Individuen, gleichfalls mit solchen nothwendigen Bestimmungen, ist bekannt: wir wissen aber zu gut, daß das Ganze nichts ist, als die nothwendige Form der Sichanschauung des Lebens, wir wissen, daß diese Anschauung nothwendig in solche Bilder sich bricht, und daß sie überhaupt ursprünglich sich bricht, um jenseit aller Anschauung sich auch noch denken zu können; wir sind drum weit entfernt bei jenen Erscheinungen, als Wesen an sich, stehen zu bleiben.

Und wie sind wir zu diesem Resultate gekommen? Schlechthin durch nichts anders, als durch die reine wissenschaftliche Maxime, das Bewußtseyn als ein für sich bestehendes Phänomen anzusehen, und es aus sich selbst zu erklären. Was ist nun nach allem das bisher beschriebene Bewußtseyn? Ein Schauspiel ist es von freier Thätigkeit und Kraftäußerung, bloß und ledig-

lich, damit Kraft erscheine, und Freiheit als Freiheit sichtbar werde; welches Schauspiel durchaus nichts weiter bedeutet noch will, auch die in ihm erscheinende Freiheit nichts weiter will, als daß sie eben Freiheit sey. Ich würde es keinem sehr verdenken, der ein solches Bewußtseyn für ein sehr leeres und unbedeutendes Schauspiel hielte, oder auch unsere Beschreibung desselben in Verdacht zöge, daß sie eben nicht sehr tief und gründlich, und drum unrichtig sey.

Wir haben jedoch schon häufige Winke gegeben, daß es bei einer solchen Ansicht nicht sein Bewenden haben solle. Bis jezt ist das Leben bloß als Leben, als absolute Freiheit und Selbstthätigkeit, das lezte und absolut seyende; und aus dieser Voraussetzung folgt alles obige richtig. Wie aber, wenn die in dem unmittelbar vorhergehenden gemachte Voraussetzung wahr wäre, und der absoluten Freiheit durch ein neues Gesetz ein bestimmtes Ziel gegeben würde, so wäre nun dieses Gesetz das höhere; und die Freiheit wäre nicht mehr um ihrer selbst willen, sondern sie wäre da als Mittel und Instrument dieses höhern Gesetzes, des Sittengesetzes: des Sittengesetzes, das ja durch Freiheit in der Sphäre der äußern Anschauung realisirt, also selbst angeschaut werden soll. Was ergäbe sich jezt? So wie das Ganze bis jezt abgeleitete System des Bewußtseyns war Anschauung des Lebens; so würde das Leben selbst, in seiner nun gefundenen geistigen Einheit, zur Anschaubarkeit des Sittengesetzes, und es selbst würde angeschaut keinesweges damit es angeschaut

würde, und ein Schauspiel der Freiheit entstände, sondern damit in ihm angeschaut würde das Sittengesetz; das Schauspiel bekäme eine Einheit, eine Bedeutung, ein Ziel, die Sittlichkeit. Wir würden sagen müssen: das Eine Leben der Freiheit ist im Grunde nichts anders, denn die Anschauungsform der Sittlichkeit. Es könnte seyn, daß wir auch bei diesem Sittengesetze wiederum zu fragen hätten: was ist denn dies, was soll es selbst, und woher hat es seinen Ursprung: und auch da wieder fänden: es ist auch nur Anschaubarkeit und Anschauungsform eines abermals höher liegenden Princips, bei welchem wir etwa nicht weiter fragen könnten. Auf diese Weise würde sich schlechthin alles in Anschauungen und Anschauungsformen verwandeln, und nichts wahrhaft Seyendes übrig bleiben, denn das Eine absolute Princip: und zwar würde selbst in der Region der Anschauung alles sich verwandeln in bedingte und bedingende Anschauungsformen, bis zur Anschauung des Einen absoluten Princips, welche allein als absolute Anschauung, und als Anschauung um ihrer selbst willen stehen bleiben würde. Das Leben muß angeschaut werden, damit das Sittengesetz angeschaut werden könne, und das Sittengesetz muß angeschaut werden, damit das Absolute angeschaut werden könne: dies wäre die aufsteigende Reihe unserer Betrachtung.

Drittes Kapitel.

Das Sittengesetz als Princip des Lebens, und dieses als Anschaubarkeit des ersten.

1) Das Leben ist freilich aus sich, von sich, durch sich der Form nach, d. i. in seiner Thätigkeit. Dies geht unmittelbar aus seinem Begriffe hervor, denn außerdem wäre es gar nicht Leben. Eine ganz andere Frage aber ist, ob auch sein jenseit aller Thätigkeit lediglich zu denkendes Daseyn in sich selbst begründet und absolut sey. Bejaht man diese Frage; so muß man annehmen, daß das Leben und seine Aeußerungen lediglich dazu seyen, daß sie seyen, und zu keinem andern Zwecke.

Wir sind in unserer Untersuchung schon früher auf Thatsachen des Bewußtseyns getroffen, denen zufolge die aufgeworfene Frage nicht bejaht werden kann; wie denn der natürliche Widerwille jedes unverdorbenen Menschen die formale Freiheit als ihren eigenen Zweck anzusehen die allgemeinste und eine der sprechendsten von den Thatsachen dieser Art ist.

Wir haben diese Thatsachen zusammen gefaßt und ausgesprochen durch die Voraussetzung: es gebe irgend einen bestimmten Zweck, der durch die Thätigkeit dieses Lebens erreicht werden solle; das Leben sey drum nicht um seiner selbst willen da, und nur damit es sich

eben äußere, sondern um jenes bestimmten Zwecks willen; es sey lediglich Werkzeug und Mittel dieses Zwecks. Wir wollen jezt diese Voraussetzung weiter zergliedern.

Ist das Leben nicht um sein selbst willen da, so ist es auch nicht durch sich selbst da, d. h. es hat nicht in sich den Grund seines Daseyns, sondern es hat ihn in einem andern, eben in jenem Endzwecke. — Das Leben wird überhaupt nur gedacht, wie wir gesehen haben. Wenn nun dieses Denken des Lebens sich darauf ansieht, ob es in sich selbst begründet sey, so findet es zwar, daß es zum Grunde des Gedachten nicht machen könne irgend ein Faktum, denn das Leben ist gedacht als Selbstprincip aller Fakten, eben so wenig ein anderes und zweites Princip solcher Fakten, denn das Leben ist gedacht als das alleinige Princip derselben, daß es aber, da es nicht in sich selbst begründet sey, einen Endzweck als Grund des Lebens denken könne und müsse.

Jener Endzweck also, den man sich gleichfalls auch nur denken kann, und den man als seyend, und dermalen als wenigstens relativ absolut seyend voraussetzen muß, ist der Grund des Daseyns sowohl, formaliter, als des Soseyns, qualitative, des Lebens. Dies liegt in unserer Voraussetzung.

(Wie man diesen Endzweck als seyend zu denken vermöge (dermalen wird ein solches Denken eben absolut gefordert, und daß es möglich ist, wissen wir, und für wen es nicht möglich wäre, der könnte eben unsere Untersuchung mit uns nicht anstellen) in welche ganz

andere Sphäre des Seyns man dadurch hineinkomme, davon werden wir nachher reden, und grade dadurch höher aufsteigen. Faktisch im Gebiete der Erscheinungen ist er nicht, sondern da soll er nur seyn und werden durch das Leben selbst. — Der Endzweck ist, wenn er ist, nur durch das Leben: wiederum, das Leben selbst in seinem eigenen Daseyn ist nur durch das Seyn des Endzwecks. Es versteht sich wohl, daß in den beiden Sätzen das Wort ist eine verschiedene Bedeutung haben müsse, wenn dieselben nicht einander widersprechen, und gegenseitig sich aufheben sollen.)

Also, das Seyn des Lebens schlechtweg ist nichts absolutes; es ist ihm sein Grund gefunden: der Endzweck erschafft es schlechthin und bestimmt es.

Wozu bedarf es der Endzweck ein Leben außer ihm zu erschaffen? Da unsere Forschung doch ohne Zweifel das absolute sucht, warum wollen wir jezt, da wir ein höheres, und in Vergleichung mit dem Leben absolutes über dem Leben gefunden haben, uns nicht damit begnügen, sondern aus demselben wieder herausgehen zum Leben? Liegt vielleicht die Nothwendigkeit eines solchen Herausgehens im Begriffe des Endzwecks selbst? Ohne Zweifel, er bedarf etwas, dessen Endzweck er sey; er will realisirt werden, und bedarf dazu eines Werkzeugs; dieses, so viel wir bis jezt sehen, giebt er sich selbst am Leben.

Er will realisirt werden; das Reale aber und wirkliche ist anschaubar; er soll anschaubar werden, und dazu ist ihm das Leben. Also das Leben ist im Grund

und Boden und in seinem wahren Seyn die Anschau-barkeit, die Erscheinung des Endzwecks.

2) Nach dieser neuen und höhern Ansicht des Lebens haben wir nun unsere bis jezt lezten Resultate unserer Erforschung desselben weiter zu bestimmen, und diese weitere Bestimmung ist von nun an unser Geschäft.

Zuvörderst war der Inhalt unsers bisherigen absoluten Denkens der: das Leben ist. Dieser verwandelt sich dermalen also: die Sichtbarkeit eines absoluten Endzwecks ist (dies das substantielle) und diese ist absolut thätig, rein, und durchaus erschaffend (das formale). Jedermann ersieht hier eine Duplicität: der absolute Endzweck ist, ganz und durchaus fertig und durch sich bestimmt, er ist, was er ist, schlechthin durch sich selbst, und dieses ist ein bestimmtes Etwas; er ist, er wird nicht, und nichts in ihm wird. So ist er auch jenseit alles Lebens und als Seynsgrund des Lebens. Dieser Endzweck nimmt nun ferner hier die Form eines absoluten Lebens und einer Freiheit an, die da ist ein Erschaffen absolut aus nichts, grade wie es oben beschrieben worden.

Was kann nun dieses Leben erschaffen aus nichts? Etwa seinen innern Inhalt und Kern, und den innern Inhalt und Kern seines Produkts? Nach der frühern Ansicht, wo wir es als reines formales Leben und Freiheit betrachteten, allerdings. Nach der gegenwärtigen nicht mehr; denn nach dieser ist es selbst ein absolut seyender, fertiger, nicht mehr werden könnender Endzweck. Also nur die Form könnte es erschaf-

fen; es erschafft nemlich den Endzweck, der vorher nur in der geistigen durchaus unsichtbaren Welt war, hinein in die sichtbare, in der er schlechthin nicht war. Es ist drum absoluter Schöpfer dieser Form des Endzwecks, keinesweges seines Gehaltes. Diesen macht es so wenig, daß es selbst durch ihn gemacht ist. Sodann trafen wir auf den Grund aller Anschauung; die Aeußerung nemlich jenes Lebens, und diese zwar in einer doppelten Grundform, der allgemeinen, die das ganze und Eine Leben in seiner bloßen Möglichkeit darstellt, und der individuellen, die dasselbe, aber nur von einzelnen Punkten aus, als wirklich thätig darstellt. Die Duplicität der Grundformen war nothwendig, damit das Leben denkbar wäre; die Anschauung war Anschauung des Lebens eben, wie es ist, als bloßes Leben, bloße freie Thätigkeit, und nichts weiter. Jezt sehen wir, daß das Leben gar nicht angeschaut werden soll, bloß damit es angeschaut werde, sondern damit in ihm angeschaut werde der Endzweck. Die Anschauung wurde vorher abgeleitet aus dem Begriffe der Anschaubarkeit des bloßen Lebens, dies ist nicht hinlänglich, das Leben ist zugleich anschaubar als Mittel und Werkzeug des Endzwecks. Und so muß denn die Anschaubarkeit des Endzwecks selbst durch das Leben zugleich eintreten in unsere apriorische Bestimmung des Anschauungs-Systems überhaupt. Wir müssen durch dieses Grundgesetz die bis jezt gefundene Bestimmung

der Anschauung weiter bestimmen; und dies ist von nun an unser Geschäft.

A) Die Duplicität der Grundform war Bedingung der Denkbarkeit des Lebens: aber dieses Denken selbst ist, wie es auch in unserm Verfahren sich gezeigt hat, selbst wiederum Bedingung der Denkbarkeit des Endzwecks, also der Erscheinung desselben in der Form des Denkens. Diese Disjunktion, als Anschaubarkeit so gut des Endzwecks als des Lebens, bleibt drum stehen. Wir setzen sie als gültig voraus, und haben so nur die beiden einzelnen Grundformen zu bestimmen.

B) Die allgemeine Form. Diese ist

1) Anschauung der Kraft des Lebens, welche ein unendliches mannigfaltiges enthält. Welches ist nach der bisherigen Ansicht der Bestimmungsgrund dieses mannigfaltigen, als mannigfaltigen, nach seinem scheinbaren innern Inhalte nemlich, inwiefern es ein besonderes ist? Die Thätigkeit schlechtweg in ihrer reinen Einheit ist nicht anschaubar, sondern nur denkbar; soll sie anschaulich werden, so muß sie sich spalten, und da sie ins unendliche fort angeschaut werden soll, ins unendliche sich spalten. Der Grund der scheinbaren Verschiedenheit des Besondern liegt drum lediglich in der absoluten Anschaubarkeit. Diese nun ist verschieden, weil sie außer dem gar nicht wäre; das wahre zum Grunde liegende aber ist die Eine bloße leere Freiheit, in der es zu unterscheiden gar nichts giebt. Und so ist denn die Mannigfaltigkeit bloßer

Schein, Erscheinung schlechtweg um Erscheinung zu seyn, und nichts weiter.

Nach unserer jetzigen Ansicht ist die Kraft nicht bloß dazu da, damit Thätigkeit erscheine, sondern damit durch sie als Werkzeug der Endzweck erscheine. Durch das Gebot dieses Endzweckes wird nach dem obigen die freie Thätigkeit innerhalb der allgemeinen Möglichkeit beschränkt auf eine bestimmte Sphäre; nicht alles, was möglich ist, sondern nur ein Theil des möglichen soll geschehen. Dieser Theil der Kraft nun, der da ausgeführt werden soll, ist er auch bloß da, um die Freiheit anschaubar zu machen? Keinesweges; sondern um den Endzweck anschaubar zu machen. Dieser, als real genommen, wäre dieser Theil der Kraft, die reale Kraft, oder die Kraft des realen. Was nicht ausgeführt werden soll, wie verhält es sich mit diesem? Es giebt dasselbe eine doppelte Ansicht: der Endzweck soll sichtbar gemacht werden durch Leben, also Freiheit. Zur Freiheit aber in der individuellen Form, in welcher allein gehandelt werden kann, zur Freiheit mit dem Bewußtseyn der Freiheit gehört nach obigem Selbstbeschränkung. Zur Sichtbarkeit eines Gebots des Endzwecks gehört es drum ausdrücklich, daß ein Spielraum, eine größere Sphäre sey, in der auch ein Nichtgebotenes, vielmehr verbotenes liege. (Soviel über das Materiale der Sichtbarkeit des Gebots, über ein noch übriges formales zu seiner Zeit!)

Demnach liegt es allerdings in der Sichtbarkeit des Endzwecks, daß außer dem Gebotenen es noch eine andere Sphäre der bloßen Möglichkeit gebe; was aber in dieser Sphäre liegen solle, darüber kann im Endzwecke durchaus keine Bestimmung liegen, weil diese erschöpft ist durch die Sphäre des gebotenen; und so fällt denn die innere Sphäre derselben anheim dem obigen bestimmenden Gesetze, dem der Anschaubarkeit der bloßen leeren und nichtigen Freiheit. Alles dieses ist keine Kraft des realen und zum realen, sondern lediglich die Kraft Schein zu machen.

Es folgt hieraus zunächst, daß es möglich sey, den Endzweck durch das Leben darzustellen; daß die Freiheit schlechthin könne, was sie solle, und daß darüber gar kein Zweifel oder Streit statt findet. Die ursprüngliche Kraft des Lebens ist ja durchaus nichts anders, denn das Vermögen des Endzwecks selbst; die ursprüngliche Sichdarstellung dieses Endzwecks in der Freiheit. In der gesammten Kraft ist der Endzweck ganz und vollständig ausgedrückt, ja es liegt in ihr noch weit mehr, nemlich die Kraft auch nicht zu gehorchen; und jener Ausdruck umfaßt nur die engere Sphäre.

Noch dies: bekanntlich geschieht es nun zufolge unserer Untersuchung, daß wir die allgemeine Anschauung als Anschauung der Kraft beschreiben; in der unmittelbaren Anschauung wird nur der Gegenstand dieser Kraft, die Natur angeschaut. Wie nun durch den aufgestellten Satz das Leben seine Selbstständigkeit und

Absolutheit verloren hat, so verliert dieselbe um so mehr die Natur als das bloße Gegenbild der ersten. Wie die Kraft in allen ihren Bestimmungen durchaus nur das Produkt des Endzwecks ist, so ist es um so mehr die Natur, die bloße Anschaubarkeit der Kraft. die Natur ist Bild unserer realen Kraft, und so absolut zweckmäßig; wir können in ihr und an ihr das, was wir sollen. Ihr Princip ist schlechthin ein sittliches Princip, keineswegs ein Naturprincip (denn dann eben wäre sie absolut) es ist in ihr Heteronomie, keineswegs Autonomie. Sie ist zu erklären theils aus Zwecken, theils aus der Sichtbarkeit der Zwecke; aus beiden, so wie es oben an der Kraft, deren Gegenbild die Natur ist, gezeigt worden. Vergißt man das leztere, so verfällt man freilich in Ungereimtheiten.

Die Sittlichkeit erscheint demnach hier als absolutes Seyns- und bestimmendes Princip der Natur, und dies darf uns gar nicht wundern, da sie ja erschienen ist als Princip des Lebens, welches selbst Princip ist der Natur.

2) In der allgemeinen Einheitsform des Lebens als solcher fanden wir aber nicht bloß eine Anschauung, sondern auch eine reale Kraft: die, sich zu kontrahiren auf einen Einheitspunkt in der allgemeinen Kraft, und durch diese Kontraktion individuelle Formen zu bilden.

Da das Leben in seinem wahrhaft realen Handeln ohne Ausnahme laut obigem lediglich Ausdruck des Endzwecks ist, so ist es dasselbe auch in diesen actibus individuationis. Unsere frühere Annahme, daß das

Leben hierin frei und gesetzlos sey, fällt drum gänzlich weg: das Leben ist in diesem Hervorbringen individueller Formen durchaus bestimmt durch den Endzweck, jedes Individuum demnach, das zu Stande kommt, kommt zu Stande durch den sittlichen Endzweck und um desselben willen; jedoch als Individuum, d. i., wie die Individuation früher erschien, als Zurückziehung auf einen Einheitspunkt des Könnens, und Anknüpfung einer bestimmten Reihe des Könnens von diesem Einheitspunkte aus, so ist sie hier Zurückziehung auf einen Einheitspunkt des Sollens, und Anknüpfung einer Reihe des Sollens von diesem Einheitspunkte aus. Wie oben die allgemeine Sphäre des Könnens sich zertheilte in mehrere individuelle Vermögen: so vertheilt sich hier der allgemeine dem Einen Leben aufgegebene Endzweck in mehrere besondere Aufgaben, in Theile, durch deren Realisation, wenn sie je in der Zeit möglich wäre, der allgemeine Endzweck realisirt seyn würde; und jedes Individuum hat durch sein bloßes Daseyn in der Sphäre des allgemeinen Lebens eine solche bestimmte Aufgabe. Jeder soll das, was schlechthin nur Er soll, und nur Er kann (denn die Kontraktion auf den Einheitspunkt des Sollens ist ja nach dem vorigen, das in sofern seine Gültigkeit behält, zugleich eine Kontraktion auf den Einheitspunkt des Könnens) nur Er und schlechthin kein anderer; und das, wenn er es nicht thut, in dieser stehenden Gemeinde von Individuen wenigstens gewiß nicht geschieht. Wie oben in physischer Rücksicht das Individuum schlechthin ob-

ne sein Zuthun oder Bewußtseyn ward, was es ward, und dieses sein Seyn, die Kontraktion auf diesen Einheitspunkt, durchaus nicht verändern könnte, wiewohl es von diesem Punkte aus mit absoluter Freiheit sich weiter zu bestimmen vermochte: eben so ist es auch in der sittlichen Welt seiner moralischen Bestimmung nach ohne sein Zuthun oder Bewußtseyn schlechthin, was es ist, und kann dieses nicht ändern; es soll es auch in der weitern Fortbestimmung nicht ändern wollen, sondern nach dem Grundgesetze dieser Bestimmung mit Freiheit sich weiter bestimmen. Es giebt sich seine Aufgabe nicht etwa, sondern diese ist ihm gegeben zugleich mit seinem Seyn; wohl giebt es sich dieselbe irgend einmal mit Bewußtseyn, aber das vermag es nur dem zufolge, daß sie ihm ursprünglich ohne Bewußtseyn durch sein bloßes Seyn gegeben ist. Die Entstehung eines Individuum ist ein besonderes und durchaus bestimmtes Dekret des sittlichen Gesetzes überhaupt, welches erst durch seine Dekrete an alle Individuen sich vollkommen ausspricht.

Das Eine und allgemeine Leben ist in seinem Annehmen individueller Form durchaus bestimmt durch den Endzweck. Auf welche Weise? Das Leben ist zwar Leben, Thätigkeit, und zwar absolute und schöpferische, aber es ist in dieser seiner allgemeinen Form seiner sich nicht bewußt, und es ist drum nicht frei im eigentlichen Sinne, so daß in ihm ein Trieb sey, dem es folgen könne oder auch nicht; es ist drum durch den Endzweck nicht also bestimmt, wie das Individuum durch

das Gebot des Endzwecks, daß es in der Wirklichkeit auch nicht bestimmt seyn könnte, sondern es ist unwiderstehlich bestimmt. Der Endzweck wirkt hier als Naturgesetz, und das Leben in dieser Form ist auf dieser Stelle die Naturerscheinung des Endzwecks. Es müssen in ihm und durch dasselbe erfolgen solche Individuen, und sie erfolgen.

Und so sind wir denn hier auf eine feste und reelle Natur geführt worden, die, inwiefern wir nur dem Endzwecke selbst Realität zuschreiben, wie wir dies dermalen thun, nicht bloß die Sichtbarkeit eines andern, sondern die für sich selbst ist. Was ist diese Natur zuvörderst in ihrer Form? Nicht irgend ein Substrat, oder das Etwas, sondern reines und absolutes Leben und Kraft, die da schlechthin erschafft das bloß mögliche zum wirklichen; das unmittelbare Grundprincip aller Wirklichkeit. Der Seynsgrund aber sowohl, als der die Kraftäußerung unwiderstehlich und eben als ein Naturgesetz bestimmende Grund ist der Endzweck selbst: das Leben ist überhaupt, und es ist, wie es ist in seinen ursprünglichen Bestimmungen, weil es seyn soll, und so seyn soll. Hier liegt die absolute Vereinigung und das wahre Mittelglied der beiden Welten, der unsichtbaren und der sichtbaren.

Welches sind nun diese ursprünglichen Bestimmungen und die absoluten Geschöpfe der Natur? Nichts mehr, denn die Individuen-Welt. Die Individuen also sind auch, zufolge ihrer sittlichen Bestimmungen, und sie sind das einzige Wahre und Wirkliche an der Natur,

und mit ihrer Hervorbringung ist die allgemeine Natur geschlossen und zu Ende.

Was noch weiterhin ist, oder als seyend erscheint ist Produkt des besondern Lebens, oder auch der besondern Natur in der individuellen Form; als da ist Anschauung der Natur in ihm selbst dem Individuum, indem es ja Natur ist, weitere Modifikation der Natur, indem es ja in seinem Einheitspunkte, und von seinem Einheitspunkte aus Kraft der Natur ist. — Auch ist hier gar nicht, wie in andern Systemen, die eine für sich absolute und drum unsittliche Natur anzunehmen, unerklärlich, sondern vielmehr gar wohl erklärlich Freiheit und Bewußtseyn im Individuum. Das Individuum ist schlechthin moralisch, durch Moralität aber ist schlechthin gesezt Bewußtseyn und Freiheit, denn nur unter Bedingung dieser ist Moralität möglich.

Hiebei noch dies. In der individuellen Form als solcher ist die reale Kraft des Lebens Individuen zu erschaffen geschlossen und erloschen. Das Individuum ist, nachdem es einmal ist, schlechtweg Individuum, und es kann sich weder vernichten, noch übergehen in andere individuelle Formen, und so Individuen außer sich erzeugen. Endete drum das allgemeine Leben in Hervorbringung eines oder auch mehrerer Individuen mit einer geschlossenen Summe derselben, so wäre mit dieser Endigung die reale Kraft des Einen Lebens erloschen und vertilgt, und es wäre das Leben in seiner allgemeinen Schöpferkraft unsichtbar geworden. Dies kann nie eintreten, denn das Leben soll schlechthin er-

scheinen in seiner Ganzheit, weil in ihm der Endzweck erscheinen soll. Und so ist denn im Gebiete der Erscheinung die Individuen-Welt niemals abgeschlossen, sondern es müssen immerfort neue entstehen; und es sind nicht nur mehrere Individuen, (ein Satz dessen Erweis wir noch schuldig waren) sondern es ist sogar eine fortgehende, sich vermehrende und in der Erscheinung nie abzuschließende Reihe von Individuen nothwendig.

Man könnte sagen, daß nach obigem der gesammte Endzweck sich an die Summe der Individuen vertheilen sollte, daß drum, so gewiß der Endzweck ein bestimmtes, ganzes und vollendetes sey, auch die Summe der Individuen vollendet seyn müsse: und dies giebt uns Gelegenheit zu einem neuen Zusatze, der eine große Aussicht eröffnet. Inwiefern nemlich der Endzweck sichtbar seyn soll, muß er allerdings vertheilt seyn an eine geschlossene und bestimmte Summe von Individuen, denn nur in der individuellen Form ist er sichtbar. Und so sezt denn die so eben erwiesene fortgehende Schöpfung neuer sittlicher Individuen voraus, daß ein Theil des Endzwecks noch unsichtbar sey, der eben durch die neue Schöpfung sichtbar gemacht werden solle; und so ist in dieser Absicht die Erscheinung jedes neuen Weltbürgers (aber es giebt keine Welt, denn die sittliche) eine Offenbarung des sittlichen Endzwecks von einer neuen bis jezt durchaus unsichtbaren Seite. Es könnte wohl seyn, daß dieses Fortrücken der Erscheinung des Endzwecks zu höherer Klarheit bedingt wäre durch die Erfüllung der früher sichtbar geworde-

nen Aufgabe, und daß bis zu dieser Erfüllung die Zeit blos leer und nichtig abliefe, die schon einmal gestellten und nicht erfüllten Aufgaben in andern Individuen blos wiederholend; daß daher in der sittlichen Ordnung Weltalter bedingt wären durch Weltalter, und die fortrückende Offenbarung des Endzwecks zu höherer Klarheit die höhere Zeit, die Folge der Weltalter, bildete.

C. Gehen wir jezt an die Bestimmung der zweiten Grundform der Aeußerung des Lebens, der individuellen, durch dasselbe Princip.

1) In den Individuen als solchen ist die Anschauung der Einen und allgemeinen Kraft als Anschauung. Von ihnen aus, als Fokus des Wissens, wird die gesammte Kraft oder Natur erblickt. Allerdings von allen, die in demselben Systeme der Wirklichkeit vorkommen, auf dieselbe Weise, denn in Absicht des Inhalts dieser Anschauung sind sie nicht individuell, sondern das Eine und allgemeine selbst.

Um aller Möglichkeit eines Misverständnisses oder einer Verwirrung vorzubeugen, fügen wir noch folgendes hinzu; das Eine allgemeine Leben, oder die Natur ist schon früher, und am entschiedensten in unserer vorhergegangenen Betrachtung zerfallen in zwei Hauptansichten, als reales Leben, in Hervorbringung der Individuen, und als ideales in der Selbstanschauung. Das lezte als Faktum kann es nur in der individuellen Form seyn, indem nur in dieser, laut obigem, es sich selbst anschaut, und seiner sich bewußt wird; aber als Eine Anschauung, drum in allen individuellen Formen der-

selbe Eine Inhalt. Es muß in dieser Anschauung liegen das, was in der Realität liegt, diese aber geht bis zur Individuation; es muß drum in der allgemeinen Anschauung liegen die Anschauung so vieler Individuen, als das Eine Leben geschaffen hat: und so weit bis zu der allgemeinen Anschauung aller Individuen vom Gesichtspunkte jedes einzelnen Individuum aus geht die unmittelbare allgemeine Anschauung. (Kein Individuum — dies ist eine gegen manches Mißverständniß früherer Sätze der Wissenschaftslehre verwahrende Bemerkung — schaut die Wesen seines gleichen an in sich selbst und seiner Selbstanschauung, sondern es schaut sie an in der unmittelbaren Anschauung des Einen Lebens. Was weiter in der Natur ist, die physische Kraft, u. s. w. bis herunter auf die Materialität, schaut jedes Individuum allerdings an in sich selbst, in der unmittelbaren Anschauung seiner allgemeinen Kraft; nur ist es, eben weil dies seine allgemeine, keinesweges seine besonders beschränkte Kraft ist, genöthigt, diese Anschauung auf die ihm schon in der ersten Anschauung schlechthin erschienenen Wesen seines gleichen außer sich zu übertragen. Dies als Nachtrag und Vollendung des über diesen Gegenstand früher gesagten!)

Nun, was eigentlich hieher gehört, ist das Eine Leben als Natur in Hervorbringung von Individuen schlechthin bestimmt durch den Endzweck; es kann keine Individuen hervorbringen, außer mit besondern sittlichen Bestimmungen. Dies, als absolute Bestimmung

des Lebens, muß gleichfalls heraustreten in der allgemeinen Anschauung desselben, und zwar in der schlechthin unmittelbaren, in derselben, in der die Individuen selbst ihrem Daseyn nach heraustreten, durchaus unabhängig von der Reflexion des anschauenden Individuum auf seine eigene Sittlichkeit. Es muß heraustreten in derselben Allgemeinheit, in der es in dem Einen Leben liegt. Welches ist diese Allgemeinheit, und wo liegt ihre Gränze? Daß alle Individuen ohne Ausnahme irgend eine ihnen eigenthümliche sittliche Bestimmung haben, darin liegt sie: welches diese für jedes besondere Individuum sey, liegt jenseits der Gränze. Es tritt in der allgemeinen Anschauung bloß heraus, daß alle eine sittliche Bestimmung haben, um deren willen ihr Seyn und die Produkte ihrer Freiheit nicht wie Natur behandelt, sondern geschont werden müssen; kurz es liegt in dieser Anschauung alles dasjenige, was wir schon oben als die Quelle des Begriffs vom Verhältnisse freier Wesen zu einander, des Rechtsbegriffes, faktisch aufgestellt haben. Diese Begriffe, hat sich gefunden, und es kommt darauf viel an, sind unabhängig von der eigenen Sittlichkeit des Individuum, das sie hat, sogar von dem Faktum der Reflexion auf die eigene Sittlichkeit. Sie sind das eigentliche Mittel, und Verbindungs-Glied zwischen den Naturbegriffen und den sittlichen; so wie das, worauf sie sich gründen, die Bestimmung des Einen Lebens durch den Endzweck, das reale Mittelglied ist zwischen den beiden Welten. (So zeigt sichs auch im Fakto. Auch wer

selbst ungerecht ist, und dem, weil er von leidenschaftlicher Gier erfüllt wird, seine eigene Handlung nicht in der Form jener Anschauung zu erscheinen vermag, findet doch wohl, weil er dann ruhig, und den Eindrücken seiner geistigen Natur offen ist, dieselbige Handlung, wenn sie von einem andern geschieht, ungerecht; wie denn sehr häufig diejenigen am meisten von den andern fordern, die da selbst ihnen am wenigsten leisten wollen. Auf der niedrigsten Stufe drücken sich diese Begriffe aus, nicht sowohl als Etwas, das jemand thun soll, sondern vielmehr als Etwas, das da seyn soll.) Wir erhalten sonach hier eine neue Bestimmung der allgemeinen Anschauung, die Grundlage des Rechtsbegriffes; in welchem die Freiheit gleichsam zur Natur gemacht, und ihr angemuthet wird, daß sie wie ein unwiderstehliches und zwingendes Naturgesetz ein bestimmtes stehendes Seyn hervorbringe; wie denn dies nach dem so eben erörterten Ursprunge dieses Begriffs gar nicht anders seyn kann.

2) Die besondere sittliche Bestimmung jedes Individuum als solchen, die es zufolge seines Ursprungs aus dem allgemeinen Leben nothwendig hat, kommt in der beschriebenen allgemeinen Anschauung nicht zum Bewußtseyn; sie kann es nur in der abgesonderten und durchaus innern Selbstanschauung des Individuum als solchen, da diese Bestimmung ja sein besonderes und ihm ausschließendes eigenes Seyn ist. Es fragt sich, wie, und auf welche Weise.

a) Um diese Frage mit Gründlichkeit und Klarheit zu beantworten, laßt uns die Bedingung sittlicher Freiheit und ihrer Anschaubarkeit als solcher näher untersuchen. Wir ersahen oben: durch die bloße sinnliche Individualität, ohne alles Hinzutreten des Sittengesetzes ins Bewußtseyn, ist das wirkliche Handeln vollkommen möglich; und die reale Freiheit, die Möglichkeit der Selbstbestimmung zu irgend einem Akte, steht vollendet da. Kommt das sittliche Gesetz dazu, so entsteht eine Beschränkung jenes bestimmten Könnens, fürs erste im bloßen Begriffe; es wird gedacht, daß die mögliche Freiheit des Handelns auf eine bestimmte engere Sphäre beschränkt werden solle. Zufolge dieses Begriffes soll nun das freie, in dem beschriebenen Zustande befindliche sich selbst beschränken durch freie That, und diese freie That soll als solche sichtbar seyn, denn das Gesetz, als bestimmend das Leben, soll sichtbar seyn. Aber sichtbar ist, laut einem schon vorlängst erwiesenen Satze, die freie That nur an einem Widerstande, sonach ist fürs erste durch die Sichtbarkeit der sittlichen Bestimmung als solcher gesezt ein Widerstand. Dieser drum muß seyn schlechtweg, so wie jene Sichtbarkeit ist schlechtweg. Da es nun das Eine Leben als Natur ist, welches durch die formale Sichtbarkeit des Sittengesetzes bestimmt wird, so müßte es dieses seyn, das einen solchen Widerstand hervorbrächte.

Ferner, wo muß der Widerstand liegen? Offenbar in der physischen Freiheit selbst, denn diese soll bestimmt werden, und zwar in der individuellen, denn hier ist

lediglich von dieser Form die Rede. Selbst ein Handeln ist dieser Widerstand nicht. Denn die Freiheit soll ja beschränkt werden vor dem Handeln vorher; er ist drum nothwendig ein Princip, welches ohne die sittliche Beschränkung ein Handeln seyn würde, also, denn so haben wir oben ein solches Princip genannt, ein Trieb; ein positiver Trieb, keineswegs bloße Indifferenz, zu handeln ohne sittliche Bestimmung, der dieser Bestimmung widerstände, und durch sie überwunden werden müßte, und in dessen Ueberwindung eben die sittliche freie That sichtbar würde. Zufolge der Individuation schlechtweg muß ein solcher Trieb im Individuum seyn, denn er gehört zur individuellen Form, als einer solchen, in der die wirkliche Kausalität des Sittengesetzes sichtbar werden soll.

Ein positiver Trieb zu handeln fürs erste ohne das Sittengesetz; aber eben darum strebt er nach seiner ganzen Form, und als absolut zu seyn begehrend, auch wider das Sittengesetz; nach ihm soll keins seyn. Zum Bewußtseyn erhoben wird er erscheinen als ein natürliches, eben durch unser bloßes sinnliches Daseyn uns gegebenes Wollen: drum erscheint das Gesetz, gegen welches er ist, und das drum wiederum gegen ihn ist, als ein Sollen, als ein das Wollen als letzten Bestimmungsgrund negirendes. — Daher diese Form des Gesetzes, die drum auch nur für diesen Gegensatz gilt. Bestimmend das Eine Leben hat der Endzweck gar nicht die Form des Sollens, sondern die des Müssens; er herrscht als Naturgesetz. Der Trieb selbst ist sein Pro-

dukt, inwiefern er ist Naturgesetz, und nur zu seiner Sichtbarkeit überhaupt und der blossen Form nach, ist derselbe Trieb da, der durch dasselbe Gesetz, als bestimmtes Freiheitsgesetz mit einem Inhalte vernichtet werden soll, — nicht zwar seinem Seyn nach, welches ein vollkommener Widerspruch wäre, sondern als Bestimmungsgrund des Handelns.

Anmerkung. Dieser Trieb ist Naturtrieb, und so man ihm folgt, bringt er hervor ein Handeln nach dem Naturgesetze. Sonach dem Triebe folgend ist das Individuum durchaus nicht frei, sondern es steht unter einem unwiderstehlichen Gesetze, und in dieser Region hat das Leben seiner blossen Form nach als reines Leben durchaus keine Kausalität. — Was ist denn der Inhalt dieses Handelns überhaupt, und überhaupt des Mannigfaltigen in der scheinbaren Freiheitsäusserung? Wir haben es oben ersehen: die blosse Anschaubarkeit des Lebens als solchen, ohne allen realen Kern, ein blosses Bildwesen um Bildwesen zu seyn, ein ins unendliche fortzugestaltendes Nichts. Unter dem Gesetze dieser Fortgestaltung des Nichts steht das nach dem Triebe handelnde Individuum. — — Wiederum, bestimmt von der andern Seite das Individuum sich durch das Sittengesetz, so ist es abermals nicht frei, und das Leben als solches hat abermals keine Kausalität; denn diese eben wird unter Freiheit verstanden. Hat es denn nun überhaupt keine? Allerdings, im Uebergange, in der Erhebung von der Natur zur Sittlichkeit.

b) Durch das gesagte ist die aufgeworfene Frage leicht zu beantworten. Bewußtseyn ist Freiheit von einem Seyn; bestimmtes von einem bestimmten Seyn. Was unmittelbares Bewußtseyn eines Subjekts seyn soll, muß unmittelbar wirkliches Seyn desselben Subjekts seyn. Wenn das Subjekt hingegeben ist dem Naturtriebe, so bleibt zwar immerfort die sittliche Bestimmung sein Seyn, aber diese liegt sodann nur im Hintergrunde, und ist nicht sein unmittelbar wirkliches Seyn, sondern dieses ist der Trieb. Dieser drum allein kommt zum Bewußtseyn, und füllt das Bewußtseyn an, und es ist in dieser Lage schlechthin unmöglich, daß die sittliche Bestimmung nach ihrem innern Gehalte (der Form nach, und inwiefern diese im allgemeinen Rechtsbegriffe, als einem Theile der allgemeinen Anschauung, enthalten ist, mag es sich wohl darstellen) zum Bewußtseyn komme. Wo liegt der Grund der Unmöglichkeit? In der Ergebenheit an den Trieb. Von diesem sonach müßte zuvörderst das Individuum sich losreißen. Vermag es dies? Oder, um die Frage in eine andere Formel zu fassen, ein solches Losreißen vom Naturgesetze, ohne sich noch bestimmt zu haben durch das Sittengesetz wäre die so eben beschriebene Freiheit, die Kausalität des Lebens durch sich selbst: drum ist das Individuum wirklich und in der That frei? Durch eine solche Freiheit ist ja bedingt die Bestimmbarkeit durch das Sittengesetz, somit die Sichtbarkeit desselben, diese aber ist schlechthin: und so gehört denn diese wirkliche und reale Freiheit zu den ab-

soluten Bestimmungen des Individuum als solchen, die es unmittelbar von der Natur unter der Bestimmung des Endzwecks erhält. (Naturtrieb, besondere sittliche Aufgabe, absolute Freiheit, als das vermittelnde Glied zwischen den beiden ersten, diese drei Stücke machen das Wesen des Individuum aus.)

Also, durch diese Freiheit müßte das Individuum den Trieb, als sein unmittelbar wirkliches Seyn, vernichten. Bleibt ihm ein Seyn übrig? Ja wohl, nemlich seine sittliche Bestimmung, und diese ist nun sein unmittelbar wirkliches Seyn: doch ist es dermalen noch frei in Beziehung auf sie, denn es hat sich nach dem Gesetze derselben noch nicht bestimmt. Drum tritt nun diese nothwendig, zu Folge des Gesetzes des Bewußtseyns, in das ausgeleerte Bewußtseyn ein.

Was ist diese für eine Art des Bewußtseyns? Als unmittelbarer Ausdruck des Seyns nothwendig unmittelbare Anschauung, die unter dieser Bedingung schlechthin sich selbst macht, und sich so macht, wie sie ist, durchaus ohne alle Freiheit des Wissenden, dergleichen z. B. im Denken, als ein Herausgehen aus der Anschauung vorkommt: begleitet, wie alle Anschauung, von unmittelbarer Evidenz. Der Inhalt derselben hat keinen Grund außer sich, und es läßt sich über denselben nicht etwa argumentiren, wie in den Denkreihen geschieht, sondern es ist eben, und so ists, daß nemlich grade dies durch mich geschehen soll.

Resultat: das Bestimmte des sittlichen Bewußtseyns wird nicht durch die Freiheit des Denkens gemacht,

sondern es macht sich schlechthin selbst. Die Freiheit thut dabei allerdings etwas, aber etwas anderes, sie versezt sich durch die Ertödtung des Triebes in die Bedingung, unter der es sich in ihr machen kann. Jene bestimmte Anschauung giebt eine Aufgabe, die das Individuum mit Freiheit zu der seinigen machen, und sie wirklich vollziehen soll, und die, laut des obigen, es auch sicher vollziehen kann. Aber sein Handeln ist eine unendliche Linie, und dasselbe steht in dieser seiner Unendlichkeit unter dem Sittengesetze; drum wird nach Vollziehung dieser ersten Aufgabe ihm erscheinen eine zweite, zu welcher, nach dem Einheitsgesetze der Unendlichkeit, die Vollziehung der ersten sich verhält wie bedingendes, und nach diesem Gesetze sofort ins unendliche. Die sittliche Bestimmung des Individuum, die durch sein Herausgehen aus dem allgemeinen Leben als Seyn durchaus vollendet ist, kommt zum Bewußtseyn nur in einer unendlichen Anschauung, d. i. in einer unendlichen nie zu vollendenden Reihe einzelner bestimmter Anschauungen, welche Reihe durch das Gesetz der Bedingtheit zusammenhängt, und eine bleibt: und das bestimmte, was man soll, und auch wirklich kann, gilt nur für den gegebenen Zeitmoment.

c) Der Trieb, als ein wesentlicher Bestandtheil des Individuum, bleibt ewig, und eben drum auch die Freiheit. Wenn sonach das Individuum zur Realisirung der bestimmten sittlichen Aufgabe sich bestimmt hätte, so könnte es doch diese seine Bestimmung immer

wieder zurücknehmen, oder, wenn es auch etwa die nächste Aufgabe vollzöge, der folgenden den Gehorsam verweigern, und so fort in alle Ewigkeit. In dieser Lage bliebe sein unendliches Leben ein immer fortgehendes Sichbestimmen, ein fortdauerndes Erschaffen freier Entschlüsse, die eben sowohl unsittlich seyn könnten. Dann aber wäre das Sittengesetz auch nicht Bestimmung des Seyns, des festen, unwandelbaren und Einen des individuellen Lebens geworden, wie es doch durchaus begehrt; sondern es wäre nur zufälliger Weise, und nach keiner festen Regel Bestimmungsgrund einiger Aeußerungen des Lebens. Diese zufälligen Aeußerungen wären sittlich, aber das Leben selbst, seiner Form nach, in seiner Wurzel und seinem Boden bliebe unsittlich. Jene erfüllte Aufgabe wär schon in der Anschauung; durch die Anschauung sonach wäre das Leben bestimmt. Aber es soll bestimmt seyn durch die schlechthin unsichtbare und ewige Einheit des Gesetzes. Wie könnte diese Bestimmung, als die einzige wahre Sittlichkeit des Individuum zu Stande kommen? Offenbar nur durch die absolute Vernichtung und Aufhebung des Triebes sowohl, als der Freiheit, indem auch die Fortdauer dieser der beschriebene entgegengesetzte Zustand sich gründet. Nun können beide als Vermögen durchaus nicht vernichtet werden; drum bleibt übrig, daß sie als Fakten vernichtet würden. Das Individuum müßte sich mit Freiheit bestimmen in alle Ewigkeit nie mehr die als Möglichkeit freilich ewig fortdauernde Freiheit als Faktum eintreten zu lassen. —

Eine Bestimmung durch Freiheit heißt ein freies Wollen (nicht das erst beschriebene natürliche Wollen). Jene Bestimmung wäre daher der Entschluß in aller Ewigkeit dem Sittengesetze, wie es auch irgend heraustreten möge in der unendlichen Anschauung, ohne jemaligen einzelnen Freiheitsentschluß, und ohne Wanken oder Bedenken zu gehorchen! Freilich bleibt, wie gesagt, die Freiheit als Vermögen: drum muß ein solcher Wille — in der Fortdauer heißt er eben Wille, nicht mehr, wie in dem Momente der Erzeugung, Entschluß — ewig fort sich durch sich selbst halten, welches Halten eben die fortdauernde Vernichtung der doch immer möglich bleibenden realen Freiheit ist, und er wird auch als ein solches Sichhalten vorkommen in der Erscheinung. Aber fortdauernde Sichbestimmung zur Sittlichkeit ist unter seiner Voraussetzung nicht mehr möglich, sondern diese hat er alle im voraus für die Ewigkeit in sich aufgenommen. Lasset von nun an das Sittengesetz in seinem Innern in der unendlich fortgesetzten Reihe von Anschauungen ablaufen: ihr könnt sicher seyn, daß durch diese Anschauung unmittelbar als Princip sein äußeres Leben eben so abläuft, denn der Wille, als das vermittelnde Glied, ist unverrückt da. — Der Akt der Erschaffung eines ewigen und heiligen Willens in sich ist der Akt der Sicherschaffung des Individuum zur unmittelbaren Sichtbarkeit des Endzwecks, und so der sein eigenthümliches inneres Leben durchaus beschließende Akt. Von nun an lebet es selbst nicht mehr, sondern in ihm lebet,

wie es eben seyn sollte, der Endzweck. Der Endzweck, habe ich gesagt, nicht das Gebot. Nur dem Triebe gegenüber und für die Freiheit ist der Endzweck ein Sollen und ein Gebot; durchaus nicht für den Willen, denn dieser will ja nichts anderes denn ihn, und er selbst ist sein Wollen. Will man ihn ja noch betrachten als Gesetz, so wäre er durch den vermittelnden Willen für das wirkliche Leben selbst Naturgesetz, denn unter Voraussetzung des Willens kann von nun an dieses nichts anderes seyn, denn Ausdruck des Endzwecks. Nach Vernichtung der Freiheit wird auch das individuelle Leben Natur, nemlich die höhere und übersinnliche.

D. Bestimmung durch den Endzweck der allgemeinen und individuellen Form in ihrer Vereinigung.

In der Bestimmung durch den Endzweck liegt unmittelbar nicht die allgemeine wirkende Kraft des Lebens, oder die Sinnenwelt; sondern es liegt in derselben nur die Summe der freien Individuen. Nur der Form nach liegt die erstere in ihr, d. i. daß überhaupt ein Spielraum sey, und eine größere Sphäre, um die sittliche Freiheit im Gegensatze der natürlichen anschaubar zu machen. Aber er selbst, der Endzweck, steckt ab innerhalb dieser schlechtweg gegebenen Sphäre eine engere, die desjenigen, was durch Sittlichkeit hervorgebracht werden soll, und diese Sphäre wird vertheilt an die Summe der Individuen. Wie man nun über jene allgemeine Welt in Absicht ihrer Unendlichkeit oder Nichtunendlichkeit den-

ken möge, so ist doch dies unmittelbar klar, daß die sittliche Aufgabe in derselben, als beschreibend einen engern Kreis, ein endliches seyn, das da realisirt werden könne, und das irgend einmal in der wirklichen Zeit, durch die Summe aller Individuen versteht sich, denn nur an Individuen ist das ganze vertheilt, und nur in der Summe dieser spricht es sich aus, realisirt seyn werde. Nun aber ist diese ganze allgemeine Sinnenwelt nur dazu da, damit in ihr die sittliche Aufgabe realisirt und anschaubar gemacht werde. Ist aber diese Aufgabe realisirt, so fällt der Grund der Sinnenwelt, und da sie nur durch diesen im Seyn erhalten wird, sie selbst hinweg, und geht zu Grunde. W. D. E. W.

Inwiefern aber der Endzweck das Leben selbst, nicht, wie hier, in einer zufälligen Aeußerung, sondern in seinem absoluten Seyn bestimmt, ist er nothwendig unendlich, so wie in dieser Rücksicht das Leben selbst unendlich ist. Er müßte drum nach Untergang dieser ersten Welt durchaus in derselben Form, in der allein er sichtbar werden kann, in Individuen nemlich mit Naturtriebe, Freiheit und sittlicher Bestimmung durch das Leben selbst als Natur, nemlich allgemeine, Eine und ewige Natur, hervorbringen eine zweite Welt. Von dieser würde gelten, was von der ersten; die durch sie gestellte Aufgabe würde irgend einmal gelöst seyn, und so auch die zweite Welt zu Grunde gehen; aber, um die Unendlichkeit des Endzwecks darzustellen, nach demselben absoluten und formalen Grunde

gesetze hervorgebracht werden eine dritte; und so ins unendliche fort. Der Endzweck würde am Leben sich sichtbar machen als eine unendliche Reihe auf einander folgender Welten. W. D. Z. W.

Doch ist in dieser unendlichen Folge von Welten nur Ein Leben, und Ein dasselbe bestimmender Endzweck. Wie bleibt nun beides Eins und in sich zusammenhängend, und ist als Einheit sichtbar? Das Produkt der absolut unmittelbaren Bestimmung des Lebens durch den Endzweck sind die Individuen; erst innerhalb der Individuen durch die Selbstanschauung ihrer Kraft entstehen sinnliche Welten. Jene, die Individuen, werden hervorgebracht durch das Leben, als absolut Eine und ewige Natur; die leztern, die sinnlichen Welten, entstehen erst durch das Hindurchgehen durch das Princip der Anschaubarkeit des Lebens. Jene sonach, die Individuen, durch das Seyn des Endzwecks schlechtweg, keineswegs durch irgend eine besondere Aeusserung desselben begründet, bleiben, bleiben dieselben; die individuelle Einheit geht hindurch durch die unendliche Reihe aller Welten: inwiefern nemlich diese Individuen in der Wirklichkeit ihr Seyn durch den Endzweck bestimmt haben, d. h. den Willen in sich erzeugt. Vermittelst dieses Willens, der das unmittelbare Seyn des Endzwecks in ihnen ist, und welcher erst von ihnen aus und für sie und ihren ewigen Zweck Welten schafft, überleben sie den Untergang aller Welten. Die eigentliche und lezte Erscheinung des Endzwecks ist ja

durchaus nur in der individuellen Form; und der Wille allein ist tauglich zu dieser Erscheinung; und die Welten sind erst die Sphären der Sichtbarkeit der individuellen Willen. Die, so den Willen nicht in sich erzeugt haben, dauern nicht fort. Sie sind bloße Erscheinungen dieser ersten Welt, nach den Gesetzen derselben, und vergehen mit dieser Welt.

Also in der in dieser Welt angefangenen Einheit des Selbstbewußtseyns der Individuen, und der darum auch Eins bleibenden Gesammt-Anschauung aller ihrer Welten ruht in alle Ewigkeit fort die Einheit des Lebens. W. Q. D. W.

Dies ist die Grundeinheit. Wie aber hängen nun vermittelst dieser die verschiedenen Welten zusammen, und wie wird ihre Reihe angeschaut als Eine Reihe? Die Antwort ist nach den obigen Grundsätzen leicht: in Absicht des Seyns ist jede vorhergehende die Bedingung der Möglichkeit des Seyns der folgenden; das Leben vermag nur durch seine vollendete Entwicklung auf der ersten Stufe fortzugehen zur zweiten u. s. f. in Absicht des innern Zusammenhanges, des Idealgrundes, der Bestimmung durch den Endzweck, — jede vorhergehende ist, weil die ihr folgende seyn soll. Die zweite z. B. ist eben Ausdruck des Endzwecks, so bestimmt darum, weil der Endzweck, dermalen absolut, ein solcher ist; aber zu einem solchen Ausdrucke kann es nicht kommen, ohne die erste, als Mittel und Bedingung dieses Ausdrucks. — Welches ist nun diejenige Welt, die schlecht-

hin seyn soll, die sonach ist der absolute Ausdruck des Endzwecks, nach deren Realisirung sonach der Endzweck durchaus erreicht und sichtbar seyn würde? Offenbar diejenige, die nicht wiederum ist, weil eine andere seyn soll, der keine folgt, die lezte. Eine solche aber giebt es nicht, denn die Reihe ist unendlich. Der absolute Endzweck wird nie sichtbar, sondern ewig fort nur Bedingungen desselben: und so können wir denn den Endzweck seinem absoluten Inhalte nach niemals aufstellen, und müssen Verzicht thun in dieser Reihe auf ein absolutes, das als solches sichtbar sey, zu kommen. W. Z. B. W.

Anmerkungen und Folgerungen.

1) In die zweite Welt schon, vielmehr noch in die unendliche Reihe der folgenden haben den Eintritt nur solche Individuen, die in der ersten sich losgerissen haben von der unsittlichen Natur, und einen heiligen Willen in sich erzeugt. Was bei seinem hiesigen Leben bloße Erscheinung der Natur bleibt, vergeht mit derselben. Da aber kein Individuum, sonach auch nicht die vergehenden, ohne sittliche Bestimmung ist, da ferner der sittliche Gesammtzweck dieser Welt erreicht werden muß, so bleibt der unter Bestimmung des Endzwecks stehenden Natur nichts übrig, als statt derer, die ihre Bestimmung nicht erfüllen, andere Individuen mit derselben individuellen Aufgabe zu erschaffen. 2) Nur das Individuum, in dem der Wille zu einem festen und unwandelbaren Seyn geworden ist, schreitet über in die künftigen

Welten. Obwohl nun auch in diesen der Wille immerfort sich wird halten müssen, indem auch in ihnen Freiheit und Trieb, als die absolut formalen Bedingungen, fortdauern werden, so ist doch aus der Aufnahme in diese Reihe zu schließen, daß er sich halten werde. Darum ist in ihnen kein weiterer Untergang von Individuen, die einmal in ihnen angekommen, möglich, obwohl die Welten selbst ohne Ausnahme nach dem Ablaufe ihrer bestimmten Dauer vergehen, und aus sich neue gebähren. 3) In den künftigen Welten sind drum immerfort, eben so wie hier, Aufgaben und Arbeiten; aber es ist in ihnen durchaus kein sinnlicher, sondern nur guter und heiliger Wille.

Im Allgemeinen 1) Alles individuelle Leben bei seinem Beginn ist, keinesweges seiner Bestimmung nach, und in Rücksicht dessen, was es soll, sondern in der Wirklichkeit, unsittlich, und die Sittlichkeit ist nur das Produkt der absoluten Freiheit. Kein Individuum wird sittlich erzeugt, sondern es muß sich dazu machen. 2) Die Sphäre für dieses sich sittlich machen des Lebens ist die gegenwärtige Welt: sie ist für alle künftige Welten die Bildungsstätte des Willens. Drum ist diese unsere gegenwärtige Welt die durchaus erste in der Reihe, und der Anfang derselben, und die in ihr erscheinenden Individuen sind noch nie da gewesen. 3) In den künftigen Welten sind, wie wir schon gesehen haben, durchaus nur alte, in der gegenwärtigen Welt schon da gewesene

und in ihr zum Willen gewordene Individuen. In ihnen werden drum keine neue Individuen mehr hervorgebracht, (indem überdies diese unsittlich seyn würden.) Wir aber haben oben den Satz aufgestellt, daß das Eine Leben in der Einheit eben als Leben, d. i. als Kausalität sichtbar werden müsse, und daraus bewiesen, daß dasselbe, wenigstens in dieser seiner ersten Bestimmung Individuen hervorbringen müsse. Gilt unser Satz, als aus dem ewigen Princip der Sichtbarkeit abgeleitet, nicht ewig; und wird nicht auch in den künftigen Welten das Eine Leben in seiner Kausalität als Eins sichtbar werden müssen? Allerdings: aber dann hat es sich sichtbar gemacht als faktisches Princip der Hervorbringung einer neuen Welt, und nach dieser Regel künftiger neuer Welten ins unendliche, auf welche Weise es hier durchaus nicht sichtbar ist.

Viertes Kapitel.

Die Anschauung Gottes als Princip des Sittengesetzes, oder des Endzwecks, und dieser als Aeußerung der erstern.

Wir haben gesehen, das Leben, der Form nach, d. i. als bloße innere Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit, sey keinesweges absolut, sondern es sey um eines andern Willen, damit nemlich der Endzweck angeschaut werde. Es selbst ist im Grunde

nicht Leben in dieser bloßen Form, sondern es ist Anschaubarkeit des Endzwecks. Als solche nun kommt es in zweien zugleich seyenden und gegenseitig durcheinander bedingten Formen vor, in der allgemeinen als durch den Endzweck bestimmte Natur, die als ewige Natur zufolge derselben Bestimmung eine unendliche Reihe von Welten schafft, und in der individuellen, als durch denselben Endzweck bestimmbare absolute Freiheit; wodurch sonach in jedem Individuum gesezt ist Naturtrieb, sittliche Bestimmung, und die zwischen beiden schwebende absolute Freiheit, die durch sich selbst in eigener faktischer Vernichtung zum Willen zu steigern ist; durch welche die individuelle Form in ihrer Bestimmtheit, d. i. die Summe der Individuen den Untergang aller möglichen Welten überlebt.

Nun ist oben der Zweifel geäußert worden, der auch dem aufmerksamen Denken sich leicht aufdringt, daß dieser Endzweck selbst, den wir dermahlen zum höchsten Princip gemacht haben, auch nicht absolut seyn möge. Sollte sich dies bestätigen, so würde sein denn doch auch faktisches Seyn nach der Analogie mit dem bisherigen gedacht werden müssen als selbst nur Anschaubarkeit eines andern und höhern, dessen Anschaubarkeit nun auch das formale Leben, nemlich mittelbar, und durch ihn als verbindendes Glied hindurch, würde.

Gehen wir drum an die Untersuchung, ob der Endzweck absolut seyn möge, oder, falls er es nicht

sey, was ihm zu Grunde liegen, und in ihm sichtbar werden möge? — Um ohne weiteres zur Sache zu schreiten; ich habe die Vermuthung, daß er sey das Seyn des bloß formalen Lebens selbst, und erkläre mich zuvörderst über meinen erst hier in aller Strenge genommenen Begriff des Seyns. Seyend nenne ich dasjenige, was durchaus nicht wird, und nie geworden ist, und von dem man eben schlechtweg nichts anderes sagen kann, denn, es ist. W. D. E. W. Nun rede ich hier von dem Seyn des Lebens, d. i. eines absoluten Werdens, eines solchen, das in seinem formalen Wesen durchaus nur Werden ist, und niemals Seyn; denn als ein solches ist das rein formale Leben gedacht. Mit einem solchen wird ein Seyn vereinigt, heißt: dieses Seyn selbst ist in allem diesen unendlichen Werden, es ist, und wird nicht, wird nicht geändert, nimmt an dem Wandel durchaus nicht Antheil. Das Seyn in ihm ist drum das Eine und durchaus Einsbleibende im Wandel. Diese Einheit und unverrückte Dauer aber trägt es eigentlich nicht als Seyn, sondern nur im Gegensatze mit dem Wandel. (Wohlgemerkt, ich sage nicht, es trägt als Seyn in sich die Nichtdauer und den Wandel, welches Unsinn wäre, sondern nur, ohne diesen Gegensatz eines Wandels wäre ein Prädikat des Nichtwandels und der Dauer gar nicht möglich; als einen unendlichen, keinesweges als einen verneinenden Satz. Nicht das Seyn folgt aus der Einheit, sondern die

Einheit folgt, und zwar erst im Gegensatze mit dem Werden als einem Wandel, aus dem Seyn.)

Um dieses Verhältniß der Anschauung ganz nahe zu rücken. Das formale Leben ist ein absolutes Werden, haben wir gesagt. Wenn Sie nun ein solches absolutes Werden zu denken versuchen, so müssen Sie, um der Anschauung die absolut nothwendige Haltbarkeit zu geben, dieses Werden, sey es auch noch so kurze Zeit, dauern lassen; außerdem zerfließt es Ihnen ganz in Nichts, und Sie haben nichts gedacht. Dies nun schon ist gegen die Abrede, und ein Widerspruch; denn Sie sollten ein absolutes Werden denken, Dauer aber ist Anhalten des Werdens, und so seine Negation. Doch sey Ihnen dies, weil es außerdem zu dem aufgegebenen Gedanken gar nicht kommen könnte, erlassen. Dieses Werden nun, das Sie gegen die Regel einen Augenblick dauern ließen, wird verdrängt und vernichtet durch ein neues absolutes Werden, durchaus aus dem Nichts, drum ohne allen Zusammenhang mit dem ersten. Da ist nun in dem vorausgesezten Leben durchaus keine innere Einheit, und man denkt nicht das Leben, sondern unendliche verschiedene Leben. Das allein Einheit und Dauer in das Leben bringende ist sein Seyn; und es geht hervor, daß ohne diese Voraussetzung das Leben überhaupt nicht angeschaut werden kann, noch als das Leben, als Ein Leben angeschaut werden kann. Resultat: Die Voraussetzung eines Seyns schlechtweg im Leben, wie

dieses Seyn so eben beschrieben worden, ist Bedingung der Anschaubarkeit des Lebens.

Dieses so eben beschriebene Seyn ist nun dasselbe was wir bis jezt Endzweck genannt haben. Zuvörderst, alles Werden, alle Aeußerung des Lebens hat die zur bloßen Anschaubarkeit desselben erforderliche Dauer nur, inwiefern es Werden des Seyns ist; (ob unmittelbar oder durch Vermittelung, drum ob in der sittlichen, oder in der bloß sinnlichen Form, thut hier nichts zur Sache) das Werden selbst ist nur unter dieser Bedingung. Dieses Seyn ist drum das eigentlich Seyende, der Gehalt im Werden, oder im Handeln das Gehandelte. Nun aber ist das Leben der Form nach ein absolutes Werden; dieses Seyn ist daher in der Aeußerung in alle Unendlichkeit fort nur im Werden niemals im (faktischen und geäußerten) Seyn. Im Seyn würde es erst seyn am Ende des Lebens. Nun aber geht in jeder Aeußerung das Leben darauf aus sein Seyn zu äußern; daß dies kein wirkliches Seyn wird, liegt bloß in dem durch die Form der Wirklichkeit geforderten unendlich fortdauernden Werden. Also: das Seyn, als ein wirkliches ist Zweck und Absicht der Aeußerung, und zwar durchaus einziger, unbedingter, und unendlicher, also Endzweck.

Resultat: das Seyn des Lebens, das ihm durchaus zum Grunde gelegt werden muß, wird bloß in der Synthesis mit dem Werden, als der Form des Lebens, zum Endzwecke. Außerhalb dieser Synthesis,

und jenseit jener Form ist von einem Endzwecke gar nicht zu reden, sondern nur von einem Seyn schlechtweg. Der Endzweck ist also die Aeußerung des Seyns im Werden, um dieses Seyn sichtbar zu machen, also mittelbar Sichtbarkeit des Seyns des Lebens, wie wir dies vermuthet haben.

Anmerkung. Seyn der Freiheit, oder des Lebens, wenn man nur das Wort Seyn prägnant nimmt, für Seyn schlechtweg, jenseit alles Werdens, keinesweges für das bloße faktische Seyn der Erscheinung, und Sittlichkeit sind durchaus Eins.

Es fragt sich ferner: Was ist dieses Seyn des Lebens, läßt es sich weiter bestimmen? Ich sage ja, und zwar auf folgende Weise. Das formale des Lebens ist die bloße Sichbestimmung zu einem Werden. Diese setzt drum dem Seyn durchaus nichts weiter hinzu, als was aus dieser Form folgt, die Vergänglichkeit des besondern, und den unendlichen Fortgang. Was aber in der Aeußerung wirklich dauert, und ist, und durch die ganze unendliche Reihe hindurch dauert, ist nicht in ihr, sondern im Seyn selbst begründet. Nun ist das in jeder einzelnen Aeußerung bestehende, ja das dieselbe eigentlich zum Stehen oder Stillhalten bringende, und das durch die ganze unendliche Reihe wirklich dauernde, die Anschauung. Diese drum in ihrer absoluten Form, als Anschauung, wird nicht, sondern sie ist, und durch die Form erhält die seyende nur das unendliche Werden. Das Grundseyn des Lebens ist drum in seiner Form eine

Anschauung, die da ist, nicht geworden, unwandelbar und unveränderlich dieselbe. Alle Thätigkeit, die ja nur in das formale Leben fällt, ist von ihr weg zu denken. Das Wort Anschauung scheint diese Thätigkeit in sich zu enthalten; setzen wir drum statt desselben den andern Ausdruck, das Seyn des Lebens sey ein stehendes festes Bild, oder Erscheinung: ein in sich geschlossenes Seyn, das eben drum nicht etwa wieder unmittelbar angeschaut wird. Dies, sage ich, ist das Seyn des Lebens schlechtweg; das Leben ist drum mit demselben geschlossen, und ist nichts mehr denn dies.

Mit dieser Anschauung schlechtweg ist nun vereinigt das formale Leben, oder die Anschauung hat formales Leben, ist formales Leben, dieses ist seine Form und dergleichen. Durch dieses formale Leben nun äußert sie sich, wenn sie sich äußert, in der ewigen Form des Werdens.

Das bis jezt als Leben betrachtete ist seinem absoluten Seyn nach Anschauung, Bild, Erscheinung. Aber Anschauung ist Freiheit von einem Seyn; — bezieht sich auf ein Seyn, das in der Anschauung angeschaut, im Bilde gebildet wird, in der Erscheinung erscheint.

Was ist das für ein Seyn? Zuvörderst nicht das des Lebens selbst, denn dieses ist bloß Bild, und ist mit dem Bildseyn zu Ende, und zwar ist es Bild jenes andern, dem Bilde entgegengesezten, welches das Seyn ist zu dem Bilde. — Offenbar ist es ein

Seyn jenseit alles Werdens, wie es ja das Bild auch schon ist. Nun aber ist die Anschauung seine Anschauung, hängt darum sowohl dem Seyn als dem Inhalte nach von ihm ab, dieses ist der Grund ihres formalen sowohl als qualitativen Seyns. Obwohl drum die Anschauung schlechtweg ist, nicht wird, so ist sie dennoch nicht von sich, aus sich, durch sich, sondern sie ist durch jenes Seyn, sie ist drum absolut nur als Faktum, Faktum jenes Seyns nemlich. Jenes Seyn aber, das zu der absoluten Anschauung das Seyn ist, ist schlechtweg aus sich, von sich, durch sich. Es ist Gott.

Weiter nun, als daß es sey das absolute, und daß es nicht sey Anschauung, oder irgend etwas anderes, das in der Anschauung zufolge ihrer Lebendigkeit liegt, läßt sich von demselben in diesem seinen bloßen Begriffe nichts aussagen. Dies aber ist die bloße Form seines Seyns, und zwar bloß im Gegensatze mit dem Seyn der Erscheinung. Was Gott wirklich an und in sich ist, erscheint in der Anschauung; diese drückt ihn ganz aus, und er ist in derselben, wie er innerlich ist in ihm selbst; aber diese Anschauung wird nicht wieder angeschaut, sondern sie äußert sich nur durch die mit ihr verknüpfte Freiheit. Also sein Wesen, so wie es in ihm selbst ist, äußert sich in alle Unendlichkeit fort, zunächst und unmittelbar in der Anschauung des ewigen Endzwecks. Das Leben drum in seinem eigentlichen Seyn ist Bild Gottes, so wie er ist schlechthin in sich selbst. Als fort-

males Leben aber, als wirklich lebendiges und thätiges, ist es das unendliche Streben, wirklich zu werden dieses Bild Gottes, das es aber, eben darum, weil dieses Streben unendlich ist, nie wird. In der wirklichen That, wenn es überhaupt nur wahrhaft ist, und nicht bloß zu seyn scheint, ist es immer fort die in diesem Zeit-Momente mögliche nächste Bedingung des Werdens dieses Bildes.

Und so haben wir denn den letzten und vollkommenen Aufschluß erhalten über den Gegenstand unserer Untersuchung, das Leben, oder auch das Wissen. (Wie durchaus gleichbedeutend beide Ausdrücke sind, wird sich sogleich näher zeigen.) Das Wissen ist allerdings nicht ein blosses Wissen von sich selbst, wodurch es in sich selbst zerginge, und nichts würde, ohne alle Dauer und Anhalt, sondern es ist ein Wissen von einem Seyn; nemlich von dem Einen Seyn, das da wahrhaft ist, von Gott; keinesweges aber von einem Seyn außer Gott, dergleichen außer dem Seyn des Wissens selbst, oder der Anschauung Gottes durchaus nicht möglich ist, und die Annahme eines solchen reiner und klarer Unsinn. Nur kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen an insgesammt nothwendigen, und in ihrer Nothwendigkeit nachzuweisenden Formen des Wissens. Die Nachweisung der Nothwendigkeit dieser Formen ist eben die Philosophie, oder die Wissenschaftslehre.

Zur Uebersicht.

1) Was außer Gott ist, löst sich auf in bloße Anschauung, Bild, Wissen (wie denn außer Gott seyn eben heißt Anschauung Gottes seyn, und eine andere Bedeutung nicht haben kann.) und es ist in demselben schlechthin keine Spur oder Funken vom eigentlichen formalen Seyn, welches durchaus in Gott bleibt. Die Theorie des begreiflichen kann daher, da Gott unbegreiflich ist, durchaus nur seyn die Theorie des Wissens oder die Wissenschaftslehre, indem es außer Gott nichts giebt, denn das Wissen.

2) Zwar ist dieses Wissen (diese Erscheinung) kein todtes, sondern schlechthin in ihm selbst lebendiges. Als solches Leben hat es abermals kein Seyn, keine Wurzel, Materialität, Qualität, sondern es ist bloß nacktes Princip, nicht etwa der Anschauung und ihres Inhaltes, Gottes, denn dies ist ursprünglich, sondern nur einer weitern Bestimmung dieser Anschauung, und dadurch der Aufnahme derselben in die Form des Werdens.

3) Dieses Leben nun oder Princip ist absolutes Vermögen zu bilden oder zu schematisiren, offenbar alles dasjenige, was es ist. Ursprünglich ist es Bild Gottes. Stellen Sie das Princip fürs erste in diesen Punkt. Offenbar sind zwei Fälle möglich, die einander ausschließen. Entweder nemlich bleibt das Princip im Principseyn dieses Seyn, was es ist, das Bild, so wird das Produkt desselben unendliche Reihe von Anschauung. Anschauung sage ich. Anschauung ist allenthalben, wo im Princip, indem es Princip ist,

liegt ein Seyn, d. i. ein durch Freiheit nicht zum Schema aufgelöstes, drum unbewußtes. Oder der zweite Fall. Das Princip bleibt nicht dieses Seyn, sondern es verwandelt dasselbe auch in ein Schema, so entsteht ein Begriff, hier der Begriff Gottes; welcher, wenn das Princip systematisch verfahren ist, wie wir hier, wird der Begriff Gottes als absoluten Gegenstandes der Anschauung. Dies ist die Genealogie aller Begriffe, und hier insbesondere des von Gott: Religion, welche das Leben des Wissens vollendet, und sein höchster Gipfel ist.

4) Gehen wir zurück zur Anschauung, in der das Princip, ihm selbst unbewußt, ist Bild Gottes. Es sind auch in dieser Anschauung wiederum zwei Fälle. Entweder wird die Freiheit in der Anschauung vorausgesezt, und das Produkt der Anschauung durch diese hindurch als zweites unbewußtes im Principe angesehn, so entsteht dadurch die unendliche Anschauung des Endzwecks; Ansicht der sittlichen Welt. Oder die Freiheit wird in der Anschauung nicht vorausgesezt und drum das Produkt der Anschauung durch das Hindurchgehen durch jene nicht bestimmt, so entsteht die Anschauung der unendlichen Natur, welche Natur hier selbst in Anschauung sich auflöst, und als eine Form derselben erscheint.

5) Endlich kann die Freiheit selbst, das Princip als solches, das in der vorigen Grundanschauung verborgen blieb, durch sie, die Freiheit selbst, schematisirt, und zum Bewußtseyn erhoben werden: so entsteht die Anschauung des Ich, als eben eines freien, und

zwar frei in Beziehung auf den Endzweck, der für dasselbe ein Gesetz wird, demnach das Ich in einer doppelten Ansicht, als Princip in einer sittlichen Welt, und als eben dasselbe in einer nicht sittlichen, und drum bloß sinnlichen.

Und in diesen fünf Grundformen ist denn die mögliche Form alles Bewußtseyns in alle Unendlichkeit hinaus erschöpft. Die Wissenschaftslehre hat es zu thun mit den nothwendigen Formen des Bewußtseyns, und so ist denn das eben Gesagte das Grundschema dieser Wissenschaft, in welches unsere Aufstellung der Thatsachen des Bewußtseyns, falls sie vollendet war, nothwendig enden mußte.

Es würde jeder wissenschaftlichen Darstellung zuweilen gut thun, wenn man sie aus der Terminologie, in der sie vielleicht nothgedrungen einherschreitet, hinauszugehen nöthigte, und ihr sagte: sprich doch einmal in den Worten der gewöhnlichen Sprache und des gewöhnlichen Verstandes aus, was du eigentlich neues behauptest. Wir wollen jezt unserer eigenen Darstellung selbst diesen Dienst erweisen.

Uns aussprechend in der Sprache des gemeinen Lebens behaupten wir, und haben wir bis jezt behauptet alles Ernstes folgendes.

1) Es ist ein Wissen wirklich selbstständig und in der That da; dieses Wissen nemlich ist ein freies und selbstständiges Leben. Dies muß man uns nun zugeben, und mit uns annehmen, wenn man auch nur auf

hen Standpunkt der Philosophie, die von dem Wissen, als einem eigenen Phänomene ausgeht, mit uns sich stellen will. Man muß aber auch wirklich dasjenige Denken, und sein Denkvermögen schon so weit entwickelt haben, daß man es, sey es auch indessen nur zur Probe, denken könne. So denkt man durchaus nicht, was wir aufgegeben haben, wenn man etwa denkt, das Wissen sey eine Eigenschaft z. B. eines vorausgesetzten substantiellen Menschen, und das wollten wir nicht sagen: der Mensch habe das Wissen. Wer es nicht an sich zu bringen vermag, etwas anderes, denn dies, bei unsern Worten zu denken, dem verschließt sich der Sinn derselben, und das Gebiet, auf welchem allein sie einen Sinn haben, gleich von vorn herein auf immer. Wir bedürfen keinen Träger des Wissens, sondern dasselbe ist, wenigstens vorläufig, zu betrachten als sich selbst tragend. Wo wir den Menschen, der keineswegs das Wissen hat, sondern welchen selbst, so Gott will, das Wissen haben soll, unterbringen, wird sich ja wohl zu seiner Zeit zeigen. Jezt erfordert die Abstraktion unserer Wissenschaft ihn zu vergessen, so wie der Geometer fordert, die Materie zu vergessen.

2) Dieses Leben beginnt in einer gewissen Gebundenheit seiner Freiheit.

3) Sein Fortgang und Lebenslauf besteht darin, daß es sich aus dieser Gebundenheit befreie, wodurch es wohl einer andern, aber mindern Gebundenheit anheim fallen dürfte, aus der es wiederum sich zu be-

freien hat, u. s. w. Kurz sein Lebenslauf ist eine fortgehende Erhöhung seines Lebens zu höherer Freiheit.

4) Diese Fortentwicklung des Lebens dürfte wohl stehen unter festen und bestimmten Gesetzen. Eine Darlegung der Thatsachen des Bewußtseyns wäre also gleichsam eine Naturgeschichte der Entwicklung dieses Lebens.

5) Eine solche hebt, da sie eine Geschichte der Entwicklung seyn soll, an von dem niedrigsten Punkte; von demjenigen, in welchem das Leben ohne alle vorhergegangene Entwicklung sich gegeben wird. Dieser Punkt aber, dieser terminus a quo der Geschichte ist die äußere Wahrnehmung, u. s. w.

Ich habe gesagt: das Wissen ist schlechtweg, es hat ein selbstständiges Daseyn, und das einzige selbstständige Daseyn, welches wir hier kennen. Das Wissen aber sey in seinem Wesen Seyn der Freiheit; die Freiheit also sey eigentlich selbstständig. Dies müsse man vor allen Dingen einstimmig mit mir wenigstens problematisch denken; denn ein solches Denken sey der Standpunkt der Philosophie, und wer es durchaus nicht über sich vermöge, das Wissen anders zu denken, denn etwa als ein Accidens irgend eines Menschen, der das Wissen habe, könne eben so wenig irgend einen philosophischen Gedanken fassen, als der, der über die Materie sich nicht erheben könne, irgend einen geometrischen.

Auch ist zum Ueberfluß der absolute Widerspruch einer solchen Voraussetzung eines Trägers des Wissens klar. Wir wollen hier untersuchen das gesammte Bewußtseyn. Ein solcher Träger des Wissens aber wird

doch wohl gleichfalls herbeigeführt durch irgend ein Bewußtseyn, und auf die Aussage dieses Bewußtseyns geglaubt. Setzen wir nun einen solchen ohne weiteres voraus: so schließen wir das ihn herbeiführende Bewußtseyn von unserer Untersuchung aus; und diese bleibt unvollständig und grade eines der wichtigsten Punkte ermangelnd.

Auch hat das grundstürzende und die absolute Vernichtung der Philosophie durch dieses Unvermögen des Denkens sich schon zur Genüge dargethan. Kant hat zwar unsern Satz nicht mit so dürren Worten, und so unumwunden ausgesprochen, wie wir; aber ohne Voraussetzung dieses Satzes hat er in der That nichts gesagt, und seine Schriften bleiben eine Menge von Widersprüchen. Das philosophirende Publikum hat diese Voraussetzung nicht gemacht, und so wirklich nichts, oder ein Gemenge von Widersprüchen in jenen Schriften gefunden. (Wie jedoch einige bei diesem Zustande ihres Denkvermögens in jener Lehre Weisheit finden, und sich zu Erklärern und Verbreitern derselben aufwerfen konnten, ist freilich ein Räthsel.) Die gedruckte Wissenschaftslehre hat es freilich gesagt, aber man hat nicht geglaubt, daß es ihr Ernst sey; und lediglich aus diesem Grunde ist sie ein verschlossenes Buch geblieben. Indem ich mit Ihnen einen Versuch anstelle, Sie zum Verstehen der Wissenschaftslehre zu bringen, muß ich Sie vor allen Dingen, und als Bedingung aller meiner weitern Bitten, darum bitten, daß Sie mir glauben, es sey mit jener Behauptung, ganz wie sie wörtlich lautet, mein voller Ernst; und daß Sie es wagen,

jenen Gedanken mit mir, indessen nur zum Versuche, zu denken. Der Versuch kann ja nicht schaden; kommt dabei nichts heraus, und werden Sie nicht im Verlaufe von der Wahrheit an sich dieser Voraussetzung durch sich ergebende Gründe überzeugt, so können Sie nachher immer wieder so denken, wie Sie vorher zu denken gewohnt waren. Ohne diese Voraussetzung würden Sie auch schon das, was ich bis jezt vorgetragen, durchaus nicht verstehen, und ihm einen völlig falschen Sinn unterlegen müssen. Ich habe behauptet, jenes Leben des Wissens verwandle sich selbst; nach meinem Sinne bringt es, da es selbst in allem Ernste ist, ein Seyn hervor, das auch wirklich und in der That ist und bleibt, und nachdem es ist, nicht wieder aufgehoben werden kann; ein Seyn an sich, da es selbst (das Leben) an sich ist. Dieses Seyn drückt sich nun unmittelbar aus in einem Wissen, da ein solches Seyn selbst Wissen ist. Wie könnte in einer solchen Ansicht, wenn er sie nur für Ernst nimmt, jemandem ein Zweifel an der Realität eines solchen Wissens entstehen, das ja nichts ist, als selbst das Seyn an sich? Ja wenn man, sobald das Wort Wissen genannt wird, nichts dabei sich zu denken vermag, als seine müssigen Träume; wiederum, wenn man keine andere Realität sich zu denken vermag, als die materielle, die man mit Händen greift: dann möchte ein solcher Zweifel an seinem Orte seyn. Die, welche die Wissenschaftslehre misverstanden, thaten das.
